

FACULTÉ DE MÉDECINE DE PARIS
(BROUSSAIS - HOTEL-DIEU)

Année 1971

N°

86

THÈSE

POUR
LE DOCTORAT EN MÉDECINE
(Diplôme d'État)
PAR

Jacques SIMONNET

Né le 11 mai 1938 à Montpellier (Hérault)
Ancien externe des hôpitaux de Paris
Interne des hôpitaux psychiatriques de la Seine

Présentée et soutenue publiquement le

Du concept de maladie mentale
chez saint Thomas d'Aquin

Président : Monsieur le Professeur H. PEQUIGNOT

FACULTÉ DE MÉDECINE DE PARIS
(BROUSSAIS - HOTEL-DIEU)

Année 1971

N°

THÈSE

POUR
LE DOCTORAT EN MÉDECINE
(Diplôme d'État)
PAR

Jacques SIMONNET

Né le 11 mai 1938 à Montpellier (Hérault)
Ancien externe des hôpitaux de Paris
Interne des hôpitaux psychiatriques de la Seine

Présentée et soutenue publiquement le

**Du concept de maladie mentale
chez saint Thomas d'Aquin**

Président : Monsieur le Professeur H. PEQUIGNOT

THÈSE

POUR
LE DOCTORAT EN MÉDECINE
(Diplôme d'État)
PAR

Jacques SIMONNET

Né le 11 mai 1938 à Montpellier (Hérault)
Ancien externe des hôpitaux de Paris
Interne des hôpitaux psychiatriques de la Seine

Présentée et soutenue publiquement le



Du concept de maladie mentale
chez saint Thomas d'Aquin

Président : Monsieur le Professeur H. TROUBERT

A Monsieur le Professeur H. PEQUIGNOT

qui m'a fait l'honneur de présider
cette thèse. En souvenir de ces pre-
mières leçons de clinique où j'ai
appris de lui qu'un médecin ne doit
jamais séparer sa science d'une ré-
flexion sur l'homme. Qu'il soit re-
mercié pour l'accueil bienveillant
qu'il m'a toujours réservé et des
conseils qu'il m'a donné dans l'éla-
boration de cette thèse.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41550410_0002

A Monsieur le Docteur J. RUDRAUF

qui m'a montré comment la psychiatrie classique, la philosophie et la psychanalyse apportaient chacune son regard propre sur la folie.

A Monsieur le Docteur R. LANTER

Sa recherche sur la psychothérapie des psychoses m'a montré l'importance d'une attitude sans cesse remise en question devant ceux que la nosographie classique tend à rejeter dans un diagnostic sans recours.

Aux Miens.

I N T R O D U C T I O N

"Est constitutif le geste qui par-
"tage la folie et non la science
"qui s'établit, ce partage une
"fois fait, dans le calme revenu.
"Est originaire la césure qui é-
"tablit la distance entre raison
"et non-raison... "

M. Foucault. His-
toire de la Folie. p.8

La fragilité du partage entre raison et non-raison que dénonce Mr Foucault est pour nous révélatrice d'une problématique : faut-il sans en inspecter les limites, s'occuper de cette zone où est parquée la non-raison ? Est-ce là le domaine du psychiatre, sorte de point de vue formel à partir duquel s'élaborera une science dont il a l'exclusive sinon le privilège ? La psychiatrie classique semble s'être accommodée d'une telle situation. Notre réflexion moderne et son point de vue critique tendent à secouer ce joug pour constituer une science de l'homme où la folie tient sa place révélatrice des limites et des grandeurs de la raison.

Mais la lecture de ce livre qui nous interpelle sans cesse, "l'Histoire de la Folie", nous invite à poser à notre tour une question : mais avant ? oui, avant que l'embarquement sur les vaisseaux du Rhin fasse de ces "Narrenschiffe" le premier germe reconnu de l'asile. Qu'y avait-il dans cette RATIO toute-puissante, acte d'intelligence et de volonté qui faisait la noblesse de l'homme, pour qu'elle porte en elle les germes de cette exclusion ? Qu'en est-il donc de la raison et de la non-raison au Moyen-Age ?

A considérer la masse des documents que nous a laissés cette époque, le sujet paraît immense, d'autant qu'il a rarement été abordé pour lui-même. Nous écarterons d'abord ces images maltraitées et rebattues d'un peuple hanté par les démons, les possédés et les sorcières. Une longue enquête serait nécessaire pour en retrouver la te-
neur exacte. Elle devrait tenir compte des chroniques sa-
vantes ou populaires, des actes d'inquisition et aussi des
sermonaires, tels ceux de Vincent Ferrier ou Césaire d'Arles
pour nous référer à deux extrêmes dans le temps. Mais, alors,
dans le monde de terreur et d'effritement où ces orateurs
parlaient, folie et raison avaient perdu leur identité.

Il nous a paru plus intéressant d'adopter un au-
tre point de vue : il ne s'agit pas de recueillir les mul-
tiples témoignages sur la folie à cette époque, mais plu-
tôt de chercher quelle place elle tient devant la *RATIO*.
Le médecin, le psychiatre qui s'interroge sur les rapports
entre le normal et le pathologique pourra y trouver quel-
ques éléments de réflexion.

Parler de *RATIO* au Moyen-Age
c'est désigner la théologie scolastique. Il faut cependant
éviter encore de nous méprendre ou de nous perdre. Les
sarcasmes de Rabelais s'adressaient à un sous-produit d'
écoles et de commentateurs qu'un certain formalisme rhéto-

rique avait alors engendré. Sous des formes souvent identiques se cachent d'une part la stérilité, d'autre part l'accomplissement d'un mouvement de pensée qui murissait depuis le XIe siècle.

Le débat entre philosophie et théologie était alors à son comble, soulevant de vives polémiques et leur cortège de condamnations. Le Haut Moyen-Age connaissait surtout les auteurs latins et les pères de l'Eglise ; on accueillait maintenant la philosophie arabe, malgré les suspicions qui entouraient l'Islam. Avec celle-ci revenait à l'Europe le patrimoine grec et surtout Aristote, le philosophe, qui fut d'abord connu par sa Logique puis, plus tardivement, par sa Métaphysique et sa Physique. Peu de clercs savaient le grec, mais l'ensemble de cette oeuvre fut traduite dans un latin assez particulier dont la technicité même marqua le langage érudit.

C'était au XIIIe siècle avec Saint Thomas d'Aquin (1225-1274) et Saint Bonaventure (1221-1274) de réaliser la synthèse de l'apport philosophique nouveau. Par eux, la théologie prend son statut de science à l'instar de la philosophie grecque classique et la supprime dans son rôle de sagesse pour une civilisation où le christianisme est, plus qu'une religion, l'univers même des valeurs.

Il est des oeuvres plus proprement philosophiques, telle celle d'Albert le Grand (1193-1280), le "physicien",

le cosmologue, le naturaliste, celui dont on disait qu'il savait tout. Nous y retrouverions maints témoignages sur la folie, recueillis et classés, un fourmillement d'opinions, d'"auctoritates" selon le mot de l'époque. Mais si l'on s'accorde à penser que la Physique d'Aristote n'est qu'un vaste édifice ruiné, que dire de cette oeuvre dont la lecture est plus curieuse que vraiment instructive ?

Les encyclopédies de l'époque, telle celle de Jean de Beauvais apportent les mêmes précisions sous des formes moins diluées. Nous recueillerions des témoignages du même ordre dans les écrits issus des écoles médicales de Montpellier et de Salerne qui naissaient alors.

Nous avons préféré demander à la "sagesse" quel était son discours sur la "folie". Qu'en dit le théologien ? Il suffit de mettre une majuscule à ce mot pour y reconnaître Saint Thomas d'Aquin. Les raisons de ce choix sont multiples : l'oeuvre est d'accès commode, elle vit encore dans tout un courant de pensée ; il nous semble plus important d'y reconnaître une synthèse particulièrement caractéristique de cette époque et en tout cas la plus à même de fournir une première réponse à notre problème.

Nous ne pouvons cependant circonscrire notre sujet sans tracer à grands traits le

cadre conceptuel et culturel dans lequel s'insère la réflexion morale et anthropologique de Saint Thomas. L'homme dont Saint Thomas essaie d'exposer la droite règle d'agir est avant tout chrétien et ne peut se concevoir autrement, du moins au regard de la doctrine officielle. L'anthropologie est alors englobée dans la théologie, discours sur Dieu certes, mais aussi discours sur le retour de l'homme vers Dieu et sa perfection à l'image de Dieu.

Une telle recherche aurait pu aboutir à une mystique et à une casuistique ; il n'en fut pourtant rien. A la fin du XI^e siècle, Saint Anselme de Cantorbéry s'était fait le meilleur interprète d'un courant de pensée qui tentait d'appliquer les ressources de l'intelligence humaine à la compréhension de la révélation chrétienne. "Fides quaerens intellectus" en était la maxime.

L'utilisation et l'élaboration de l'oeuvre d'Aristote permirent à Saint Thomas d'Aquin de mener ce projet à bien. Les Métaphysiques lui fournirent les éléments nécessaires pour bâtir les traités de Dieu et de la Trinité ; le De Anima, l'Ethique à Nicomaque lui apportèrent une psychologie rationnelle et une réflexion sur l'action humaine dans ses dimensions intellectuelles et affectives. Il reprend et précise la notion de vertu "juste milieu" pour la mettre à la base de sa théologie morale rationnelle.

"Théologie", "morale", "rationnel" : chacun de

ces mots apporte son déterminant propre dans la recherche d'une définition de l'originalité de cette oeuvre. Rationnelle, elle l'est dans la mesure où elle s'articule à une théorie réaliste de la connaissance et à une réflexion sur les facultés de l'âme liée à l'ontologie aristotélicienne. Il s'agit bien d'une morale, en ce sens qu'elle tend à tracer le chemin de la perfection de l'homme. Mais c'est d'être théologie qui donne la cohésion et la dynamique propre de cette entreprise : la raison apparaît dès lors encouragée et confortée par la révélation et y trouve la force de scruter des problèmes jusqu'alors non abordés.

Quels sont donc les concepts théologiques qui donnent à la raison médiévale sa force et son ambition ? C'est tout d'abord la teneur générale du texte biblique qui est non seulement le dévoilement de Dieu, mais dévoilement du mystère propre de l'homme.

Mais la notion de vertu théologale est certainement le moment le plus important de cet équilibre. La foi conçue sur le mode d'un surcroît de puissance intellectuelle, "lumière intellectuelle" accordée à la raison humaine, donne à celle-ci une sorte de confiance en elle-même, une nouvelle certitude de son efficacité. De même la notion de charité apporte un sens nouveau à la notion de liberté. Ces concepts sont en étroite liaison avec les données chrétiennes sur les origines et la fin dernière de l'homme et

entraînent du même coup un remaniement profond des notions de perfection et de perfectible, de normalité et d'écart à la norme.

Ce remaniement est évidemment à comprendre par rapport à l'idéal grec de "sumprepôs" et d'"arètè". Il ne s'agit plus d'une morale qui tend à une perfection de l'homme pour lui-même et dans la cité. La notion, radicalement hétérogène à l'idéal aristotélicien, d'un salut à recevoir, étend bien davantage la notion de perfectible.

La conséquence théorique de cette affirmation est l'extension extraordinaire de l'application aux actes de l'homme des notions de faute morale et de vice. Il ne faut pas voir là une recherche d'exclusion du pêcheur, telle qu'elle a pu apparaître à la fin du Moyen Age. Parler de faute morale et de vice fait des actes de l'homme, des "actes humains" au sens technique que donne Saint Thomas à ce mot : ils dépendent en tant que tels de la raison. Du même coup apparaît le sens paradoxalement optimiste de cette réflexion : il n'y a pas d'un côté les réprouvés de l'autre les élus ; il y a le domaine de la responsabilité et de l'acte humain dans son accomplissement concret issu d'une connaissance vraie et dans sa défaillance qui a sa source dans l'erreur. Mais tant que l'homme reste responsable et donc raisonnable, il est susceptible de recevoir le salut. A la condition toutefois qu'il soit éclairé par

une prédication qui tente de déjouer l'erreur en utilisant toutes les ressources de la raison humaine.

L'extension et la force de la *RATIO* théologique étant ainsi rapidement mises en place, nous n'avons plus à nous étonner du peu d'importance accordée à la non-raison. C'est d'ailleurs un fait remarquable que le terme de "folie", ou du moins son équivalent latin, fasse problème et ne puisse être employé sans précaution. La non-raison apparaît non pas comme l'un des contraires dans un genre comme vice et vertu par rapport à l'"habitus" c'est à dire la disposition à l'acte. Il s'agit d'une privation pure et simple où disparaît l'homme dans sa qualité de personne. Etant donné l'incorruptibilité de l'âme humaine un tel résultat ne peut être le fait que de la partie corporelle, passible et corruptible de l'homme, l'*animus*.

C'est la question qui nous occupera désormais : si l'homme peut être privé de sa raison, peut être aliéné ou fou, en quels termes cet événement doit-il être conçu, quelle est la signification du vocabulaire employé par St Thomas ?

Un premier groupe de textes envisage cet instant ou cet état où l'homme n'est plus en possession de sa raison. Les développements les plus précis se trouvent

dans la Somme Théologique. Dans ce grand texte, le dernier qu'il ait écrit, St Thomas expose selon un plan longuement élaboré, l'ensemble de sa doctrine. Nous y trouvons son traité de morale le plus élaboré, c'est pourquoi nous le prendrons comme référence principale.

Un second groupe de textes précisera les concepts qui permettent de saisir ce phénomène de la non-raison. La notion de passion est ici au centre de cette recherche sur le psychopathologique.

Il sera alors possible de revenir sur le vocabulaire théologique et d'approfondir les rapports entre folie et raison pour tenter de répondre à la question posée au début de cette introduction : où est la Folie au Moyen Age? qu'en a fait la RATIO théologique ?

Il semble que nous soyons loin d'une discipline proprement psychiatrique. Il nous a paru cependant qu'une enquête aux origines pouvait apporter quelques clartés dans ce débat entre ANIMUS et ANIMA qui reste toujours présent dans les paradigmes de la réflexion médicale et psychiatrique.

Première Partie : "AIENTES ET FURIOSI"

"N'attendez de moi ni définition,
"ni division de rétheur. Rien ne
"serait plus déplacé. Me définir,
"ce serait me donner des bornes et
"ma puissance n'en a point..."

Erasme. Eloge de la Folie.

Au seuil de ce travail se pose une question de méthode. Nous ne prétendons pas faire oeuvre de philosophe. Il nous a semblé plus opportun de marquer les limites propres de la réflexion de St Thomas sur la folie et par ce moyen tenter d'en définir l'équilibre interne et les limites.

Un premier fil conducteur sera l'étude du vocabulaire. Les mots utilisés pour désigner ce que nous appelons de façon commode la folie sont peu nombreux et leur usage reste assez imprécis, fait notable dans une langue aussi technique que le latin de St Thomas

Deux grandes distinctions de recherche sont indiquées par ce vocabulaire : l'emploi fréquent d'une part du couple de mots "amentes et furiosi" et, de l'autre par le terme latin plus classique de "stultitia" (1). "Amentes et Furiosi" reviennent surtout dans les textes où est examiné le rapport entre "folie" et "acte humain", c'est à dire, en première approximation, entre "folie" et responsabilité. "Stultitia" intervient dans un contex-

te théologique très particulier qui nous donnera certes -13- quelques éléments sur la notion d'altération de l'intelligence, mais qui nous aidera surtout à mieux comprendre les nécessités qui ont imposé le choix d'"Amentes et Furiosi" comme terme le plus général.

Ainsi la Folie n'est jamais désignée par un terme unique ; "Stultitia" n'est pas synonyme de "Moria"¹ et pour grecques que soient les origines philosophiques de St Thomas, un certain nombre de notions traditionnelles ont déplacé la compréhension du mot. Il n'y a de ce fait aucun terme abstrait employé couramment pour désigner la folie,² avec l'imprecision même que recouvre ce mot dans notre langue. Nous serions tentés de dire que St Thomas avait pressenti le péril qu'il y avait à désigner par un universel ce monde dont l'hétérogénéité est particulièrement énigmatique.

Mise à part la doctrine des tempéraments qui est rarement citée en dehors des commentaires directs d'Aristote, on trouve par ailleurs des descriptions plus cliniques : manie et mélancolie, "phrénétiques et léthargiques". Ces termes sont employés dans le vocabulaire technique de l'époque et nous renverraient à d'autres auteurs si leur définition devait être précisée ; mais nous nous arrêtons moins à celle-ci, qu'au rôle de ces mots dans la réflexion de St Thomas.

Nous étudierons d'abord les textes concernant les "Amentes et Furiosi", les autres nous préoccuperons dans les parties suivantes. Il faut cependant ajouter une remarque : le choix de la Somme Théologique comme oeuvre de référence exige de donner toute son importance aux considérations de plan et d'organisation de la pensée dans lesquelles chaque texte s'insère.

Chapitre premier : L'ACTE DE L'HOMME "AMENS ET FURIOSUS".

La présentation du vocabulaire de la folie nous a montré que "Amentes et Furiosi" nous réfèrent essentiellement à l'"acte humain". Ces termes se rencontrent en effet au cours de l'exposé général sur la nature de cet acte et ses limites. L'argumentation se développe dans le cadre d'une psychologie des facultés : l'action libre est celle qui dépend de la volonté. Celle-ci voit son objet présenté par l'intelligence qui donne par son jugement pratique la détermination de l'action.

Situation du texte dans la Somme Théologique.

La Somme Théologique est divisée en trois parties : la première traite de Dieu et de sa Création ; la deuxième se préoccupe de l'action humaine et de sa moralité, en général tout d'abord, de façon plus particulière ensuite. Sont ainsi délimitées la Prima Pars (Ia) et la Secunda Pars qui se subdivise en Prima Secundae (Ia-IIae) et Secunda Secundae (IIa-IIae). La Tertia Pars (IIIa) sort de notre propos ¹ .

Le prologue de la Ia IIae situe avec précision le but de son étude. Il faut exprimer ce qu'est l'homme

fait à l'image de Dieu, c'est à dire selon qu'il est lui aussi ("et ipse", en référence à l'intelligence et à la volonté de Dieu qui ont été étudiées dans la Ia Pars) principe de ses propres oeuvres en tant qu'ayant le libre arbitre ("quod et ipse suorum operum principium quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem").

Après l'étude de la "Béatitude", c'est à dire l'union à Dieu fin propre de l'homme, St Thomas s'interroge sur les moyens d'y parvenir par les "actes humains", c'est à dire les actes qui appartiennent en propre à l'homme, rationnels et donc libres. L'action humaine est dite volontaire dans la mesure où elle s'applique à une fin choisie ; mais le volontaire porte dans un même mouvement sur les moyens qui permettent d'acquérir cette fin et les différentes circonstances particulières de cet acte.

Se pose alors la question de savoir comment et vers quel objet la volonté peut se mouvoir (Q. 10). La volonté ne peut vouloir un objet que si l'intelligence le lui présente sous la raison de bien. Le bien apparaît ainsi comme l'être sous la raison de désirable. Aussi dira-t-on que la volonté veut naturellement le bien. Tout bien particulier dans la mesure où il contient un élément de limitation et par là de non-être et de non-bien ne peut mouvoir de façon nécessaire la volonté. Seul le premier principe, c'est à dire Dieu, meut la volonté nécessairement dans la

mesure où il peut être reconnu comme fin ultime et comme bien parfait. Cette fin ultime a le même rapport à ce qui est désiré que les premiers principes de la démonstration à ce qui est connu.

L'acte de l'homme dont la volonté est liée.

Nous en arrivons au premier texte où interviennent les "amentes et furiosi". St Thomas pose la question du rôle des appétits inférieurs qui sont les équivalents de la volonté dans l'âme sensitive et de celui des passions qui en sont les actes : peuvent-ils avoir une influence sur la volonté qui procède d'un principe immatériel ? Peuvent-ils être suffisamment puissants pour empêcher qu'un acte posé par un homme soit privé de son caractère propre de volontaire ?

La question prend toute son importance du fait que l'acte volontaire ne peut être qu'un acte concret et singulier. Pour y parvenir, la volonté doit mouvoir l'appétit sensible. Comment l'un peut-il s'ordonner à l'autre ? Peut-il y avoir rupture de cette hiérarchie ? La réponse doit être citée intégralement :

"La passion de l'appétit sensitif meut
"la volonté comme l'objet de celle-ci peut la mouvoir, c'
"est à dire dans la mesure où l'homme disposé d'une certai-

"ne façon par la passion juge un certain être (esse) con-
 "venable et bon alors qu'il ne porterait pas un tel juge-
 "ment en dehors d'un tel état (quod extra passionem existens
 "non judicaret). Un tel changement de l'homme par la pas-
 "sion peut survenir de deux façons.

" Dans le premier cas la raison est totalement liée
 "de telle sorte que l'homme n'a plus l'usage de la raison.
 "Ainsi arrive-t-il que certains à cause d'une colère vio-
 "lente ou d'un intense désir deviennent "FURIOSI VEL AMENTES",
 "comme d'ailleurs à cause d'une perturbation corporelle
 "quelconque : des passions de cet ordre ne peuvent en ef-
 "fet survenir sans modification corporelle. Chez ces hom-
 "mes, la raison se trouve dans la même situation que la
 "brute animale qui suit nécessairement le mouvement de la
 "passion.

" Parfois cependant la raison n'est pas totalement
 absorbée par la passion, mais il reste en quelque domaine
 "un jugement libre de la raison. Et donc, dans la mesure
 "même où la raison reste libre et non soumise à la passion,
 "le mouvement restant de la volonté ne tend pas par néces-
 "sité à ce vers quoi la passion entraîne ; donc, soit le
 "mouvement de la volonté n'est pas dans l'homme, soit, s'
 "il y a mouvement de la volonté il ne suit pas nécessaire-
 "ment la passion .(Ia-IIae,q. 10,a.3, cps)"

On voit à quel point ce texte est au centre de notre problème. C'est en tout cas celui qui permet de le définir le plus clairement. Quelques remarques doivent en préciser la teneur.

Le mot *RATIO* est ici employé au sens strict. Il désigne l'ensemble des facultés de l'âme spirituelle : intelligence et volonté qui définissent l'espèce humaine par rapport aux animaux. Si ces facultés sont exclues de l'action humaine, l'homme est ramené ipso facto au rang de la brute animale et son mouvement vers un objet ne peut être dit libre.

Il faut d'autre par préciser la valeur de l'argumentation. Comment concevoir que chez un homme livré à la passion le résultat puisse être d'une part le ravalement complet au niveau de l'animal, de l'autre un certain reste de la raison ? Une première réponse peut être donnée à partir des termes de St Thomas.

En effet la volonté se meut vers son objet lorsque celui-ci lui a été présenté par l'intelligence au moyen du jugement pratique. C'est à ce moment précis que peut intervenir la passion. Car le vouloir porte sur un objet singulier et l'intelligence ne peut concevoir la singularité même de cet objet sans faire retrour aux "images" présentées à l'esprit par la faculté de compréhension sensitive. L'estimative, la cogitative et la mémoire¹ ont

rapport à la passion dans la mesure où celle-ci se définit comme le mouvement de cette âme sensitive. La perturbation entraînée par la passion va donc se situer, comme St Thomas l'indique dans le texte que nous étudions, du côté du jugement pratique de bonté portant sur tel être à choisir ("ex ea parte qua voluntas moveatur ab objecto "). Dès lors on saisit comment la volonté peut poser un acte dépendant de la passion : celle-ci attire la volonté à son propre désir en introduisant une erreur dans le jugement pratique.

Le problème est-il pourtant résolu ? Cette solution est proposée pour l'une et l'autre possibilité de domination de la volonté par la passion. Quelle explication peut-on donner du fait que dans le premier cas "la raison soit totalement liée" ? une des réponses aux objections qui inaugurent l'article nous apportera quelques éléments nouveaux.

Vertu, passion, raison et "AIEMENTES".

La deuxième objection s'appuie sur l'antériorité dans le temps de la passion sur la volonté : "il n'est pas au pouvoir de la volonté de repousser la passion aussitôt qu'elle surgit. Donc la volonté est incapable de ne pas vouloir ce à quoi la passion se porte."

"A cette deuxième objection, il faut répondre
"que, bien qu'il existe deux natures dans l'homme, c'est
"à dire la nature intellectuelle et la nature sensitive,
"l'homme existe parfois cependant "selon toute son âme",
"parce que, ou bien la partie sensitive est totalement sou-
"mise à la raison comme chez les vertueux, ou au contraire
"la raison est totalement absorbée par la passion, comme
"il arrive chez les "AMENTES". Mais parfois même si la rai-
"son est obnubilée par la passion, il reste pourtant quel-
"que chose de libre dans la raison ; c'est pourquoi quelqu'
"un peut repousser complètement une passion ou du moins la
"contenir (saltem se tenere ne passionem sequatur). Dans
"ces conditions l'homme est dans des dispositions différen-
"tes selon les diverses parties de l'âme : ce qui lui est
"présenté, l'est d'une façon selon la raison et d'une autre
"selon la passion. (Ia IIae, q. 10, a. 3, ad 2m)"

La pensée exprimée ici semble plus claire par
l'introduction d'un nouveau terme de comparaison : le ver-
tueux qui domine totalement ses passions par la raison.
A l'autre extrême, nous trouvons l'"AIENTS" dont la raison
est totalement liée, entraînée au gré des passions. Entre
les deux se situe le champ de la lutte entre raison et
passion, entre "anima" et "animus", où la raison cherche
à établir un pouvoir sur les passions qu'Aristote qualifie
de "politique".

Mais il faut souligner l'étrangeté de cette op-

position à trois termes. Dans l'ordre de l'acte humain rationnel, il y a l'acte vertueux, puis cet acte où passion et raison sont en lutte ; le contraire dans le même genre serait l'acte vicieux où la raison suit la passion. Or St Thomas introduit ici l'"AMENS" ; on change de genre puisqu'il y a privation du caractère de rationalité.

Constater une rupture logique ne suffit pas à rendre compte du texte. En fait l'argumentation n'a pas pour but de montrer les rapports entre raison et passion. L'opposition porte sur la manière dont on peut être "selon toute son âme" (quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam). Dès lors l'"AMENS" apparaît plus nettement assimilé à la brute animale : il existe "selon toute son âme sensitive", selon son "animus".

Au terme de ce chapitre, nous pouvons esquisser une première définition de ce que sont les "FURIOSI et AMENTES" : il existe chez l'homme, en relation au surgissement des passions de l'âme sensitive, une possibilité d'état où la raison est complètement abolie : intelligence et volonté ne peuvent plus être reconnues chez des êtres qui n'ont plus l'apparence que de brutes. Leurs actes sont véhéments (furiosi) sur le modèle des passions déchainées, puisque toute soumission à la raison (amentes) a disparu.

Chapitre deuxième : FOLIE ET PECHE.

Pour les "AMENTES" pas d'acte humain, pas d'acte volontaire, telle était la conclusion du chapitre précédent. Il n'est dès lors pas étonnant que nous retrouvions notre problème lorsque St Thomas étudie le péché, acte humain mauvais et son excuse. L'appétit sensible peut-il être cause du péché, peut-il excuser cet acte ? Huit articles étudient les différents aspects de la question ; nous ne trouvons le mot "AMENTES" qu'au premier, mais les suivants nous fourniront des éléments intéressants pour notre réflexion.

Passion et mouvement de la volonté

L'article premier étudie les possibilités de mise en mouvement de la volonté par la passion de l'appétit sensible. Le problème est très proche de la question 10 que nous avons étudiée, mais plus précis : il ne s'agit plus des appétits inférieurs en général, mais du mouvement même de la passion :

"... la passion de l'appétit sensible ne peut
"directement attirer ou mouvoir la volonté. Elle le peut
"cependant indirectement et cela de deux façons. La première

est le résultat d'une certaine "abstraction" : en effet
 toutes les puissances de l'âme s'enracinent dans une es-
 sence commune ; il est donc nécessaire que lorsque l'une
 de ces puissances tend à réaliser son acte, une autre est
 entravée ou même complètement empêchée pour réaliser le
 sien ; soit du fait qu'une force dispersée entre plusieurs
 buts est moins efficace ou qu'au contraire lorsqu'elle s'
 applique fortement à un but, elle est moins capable de se
 diriger vers un autre ; soit du fait que dans les opérations
 de l'âme il faut une certaine "INTENTIO" qui, lorsqu'elle
 est fortement appliquée à une chose, ne peut se diriger
 vers une autre. De cette façon, par une certaine "distrac-
 tion", quand le mouvement de l'appétit sensitif est renfor-
 cé par quelque passion, il est nécessaire que le mouvement
 propre de l'appétit rationnel, la volonté, soit diminué ou
 totalement empêché.

D'une deuxième manière l'appétit sensible peut
 mouvoir la volonté du côté de son objet qui est le bien
 appréhendé par la raison. le jugement et l'appréhension
 de la raison sont en effet empêchés par la véhémence et
 le désordre de l'appréhension de l'"imagination" et du ju-
 gement de l'"estimative", comme chez les "AMENTES". Il
 est manifeste d'autre part que l'appréhension de l'imagi-
 nation et le jugement de l'"estimative" suivent la passion
 de l'appétit sensible comme le jugement du goût suit la
 disposition de la langue ; d'où les hommes pris par la
 passion ne détournent pas facilement leur imagination de

"ce qui les affecte (ab his circa quae afficiuntur). En
"conséquence le jugement de la raison suit souvent la pas-
"sion de l'appétit sensitif et par conséquent aussi le mou-
"vement de la volonté dont la nature est de toujours suivre
"le jugement de la raison. Ia IIae q. 77 a.1 cps ."

L'interprétation du texte est assez délicate
mis à part les problèmes parfois épineux de traduction.
Nous avons préféré maintenir le mot "INTENTIO" dans la me-
sure où un équivalent français ne peut être donné sans dis-
cussion. Il nous faut surtout tenter de cerner de plus près
la force de l'argumentation.

La première partie du texte étudie l'empêchement
de la raison ex parte subjecti. L'argument complète et dé-
veloppe celui de l'ad 2m de la question 10 sur l'"existen-
ce selon toute son âme". Il était alors possible de saisir
clairement l'existence de l'homme selon toute son âme ra-
tionnelle ; mais on concevait mal l'existence selon l'âme
sensitive.

Le texte propose ici deux raisons qui se prolon-
gent et se complètent mutuellement. La première énonce une
loi générale : une force (virtus) dispersée a moins d'effet
que si elle se concentre sur un but. La deuxième, bien que
mise à l'égalité de l'autre, précise quelle est la force à
répartir : l'intentio. Ainsi semble-t-il, l'être humain
dispose d'une certaine capacité d'action, limitée, en ré-

en référence à l'essence de l'âme qui est principe d'unité de son être. Et selon l'utilisation de cette force par l'une ou l'autre faculté de l'âme, soit spirituelle, soit sensitive, l'action dépendra ou non de la volonté.

Nous pouvons dès lors mieux concevoir cette "vie selon toute l'âme" : il s'agit du niveau auquel est utilisée cette puissance d'action l'"INTENTIO" ; elle est totalement coordonnée par la raison et l'homme vit alors totalement par son âme spirituelle ; la passion la met en mouvement et l'homme ne vit qu'au niveau de l'âme sensitive. Nous trouvons là un principe d'unité, l'essence, ce qui détermine tel sujet dans l'existence et qui est avant le volontaire et l'involontaire, avant raison et folie. Faut-il alors traduire " INTENTIO" par "application" ? Oui, si ce mot nous réfère à cette force dont nous venons de parler.

La deuxième solution reprend en des termes assez voisins les arguments de la Q. 10 a.1. Une précision est cependant apportée sur les facultés qui présentent les images à l'intelligence. Il ne faut pourtant pas en conclure que le trouble fondamental de l'"AMENS" est une atteinte de l'imagination et de l'"estimative". La comparaison avec le goût nous invite à penser que cette atteinte n'est qu'un résultat : le goût dépend de l'état de la langue qui peut, par exemple, être modifié par une maladie ; de même les images présentées par l'imagination et la "cogitative"

dépendent de l'état du corps et des modifications que peuvent entraîner les passions.

Le mouvement de la passion et la raison pratique.

On pourrait nous reprocher d'avoir tenté de développer la pensée de St Thomas plus que d'avoir étudié le texte lui-même. Il nous paraissait cependant indispensable de tenter de cerner de plus près une argumentation complexe et d'en expliciter les tenants théoriques. Il suffit pour le moment de bien saisir la façon dont peuvent être conçus les deux types d'existence, selon la raison et selon l'âme sensitive, avant de poser le problème des rapports entre le volontaire et l'âme sensitive et à travers cette dernière, au domaine corporel. Le deuxième article de la même question va nous fournir des notions complémentaires. Il demande : " est-ce que la raison peut être vaincue par la passion, contre sa propre science ?"

"Pour bien agir l'homme est dirigé par
"une double science : l'universelle et la particulière. Il
"en résulte que le manque de l'une et de l'autre suffit à
"empêcher la droiture de la volonté et de son oeuvre (comme il a été dit Q. 76 a.1) . Il peut donc se faire qu'une
"personne ait la science en général, par exemple: aucune
"fornication ne doit être faite ; mais qu'il ne sache pas
"en particulier que tel acte est une fornication et ne doit
"pas être fait. Cela suffit pour que la volonté ne suive pas

"la science universelle de la raison.

"Il est d'ailleurs remarquable que rien n'empêche quelqu'un d'avoir la connaissance d'une chose et qu'il n'y prête pas attention dans l'acte qu'il exécute. Il peut donc arriver qu'une personne ait non seulement une science universelle mais encore une science exacte du singulier et qu'il n'en tienne pas compte pour tel acte. Dès lors il n'est pas difficile à comprendre que l'homme agisse sans utiliser sa science.

"Que l'homme ne considère pas dans un cas particulier ce dont il a la connaissance, peut dépendre parfois du simple manque d'attention ; par exemple lorsque le géomètre ne prend pas garde aux conclusions de géométrie qu'il devrait utiliser à tel instant. Mais parfois aussi l'homme ne considère pas la science qu'il possède en raison d'un empêchement surajouté tel qu'une occupation extérieure ou une infirmité corporelle ; et de cette façon celui qui est pris par la passion ne considère pas dans un cas particulier ce qu'il sait en général dans la mesure où la passion empêche une telle considération.

"La passion peut être un obstacle de trois façons :

"-d'abord du fait d'une certaine distraction comme on l'a dit à l'article précédent.

"-ensuite par contrariété, parce que souvent la

"passion incline au contraire de ce qui est tenu par la
"science universelle.

" -enfin par quelque changement corporel par lequel
"la raison est d'une certaine façon paralysée, de telle sor-
"te qu'elle ne se porte pas librement à son acte ; de même
"aussi le sommeil et l'ivresse empêchent l'usage de la rai-
"son par l'effet d'un certain changement corporel¹.

"Et que ceci arrive en ce qui concerne les pas-
"sions est évident du fait que lorsque les passions se
"meuvent fortement l'homme perd totalement l'usage de la
"raison ; beaucoup en effet, par la surabondance de l'amour
"et de la colère sont jetés dans la folie (insaniam). Et
"de cette façon la passion entraîne la raison à juger en
"particulier contre la science qu'elle possède universelle-
"ment. Ia IIae q. 77 a.2 Cps."

Passion et obscurcissement de la raison par modification
corporelle.

Des trois obstacles à l'utilisation
du savoir universel dans le jugement d'élection, nous avons
déjà longuement étudié le premier, cette distraction qui
est le détournement de l'"INTENTIO " par la passion, le
troisième nous aide à percevoir plus clairement ce qu'est
le changement corporel introduit par elle et qui est à l'
origine de l'"INSANIA ", le mot vaut la peine d'être souligné.

La comparaison semble claire : sommeil et ivresse, quelque chose de corporel empêche la raison d'être présente. Mais comment passer de ces modifications que nous qualifierions aujourd'hui de physiologique d'une part, de toxique de l'autre, aux passions ?

Le moyen terme du raisonnement ou du moins le ressort de l'analogie est le concept ontologique de la passion : l'âme sensitive bien qu'elle ne soit rien sans l'âme spirituelle, est la forme du corps en ce sens que tout ce qui est donné à l'existence par elle est matériel et comme tel soumis aux catégories du temps, de l'étendue et de la quantité. De même l'acte qui est perfection seconde de cette âme, la passion, participe à ce mode d'être, elle est mouvement, corporel et matériel. On conçoit alors que la colère, l'amour ou autre passion, aient pour concomitant, bien plus, pour condition d'existence, une modification corporelle.

Mais notre esprit scientifique moderne nous gêne pour saisir la comparaison. Nous serions tentés de réduire la manifestation que nous qualifierions de subjective, la passion, à cette modification corporelle et à sa quantification ou du moins à sa constatation constante. Il n'en est rien ici : les manifestations de l'ivresse et le sommeil ou les modifications corporelles sont évidentes servent de point de comparaison, font image, pour évoquer

cette notion de modification corporelle, dans l'ordre de la matière qui découle nécessairement de la théorie hylémorphique. On quitte dès lors le vocabulaire des passions entendues au sens des actes des différentes facultés de l'âme sensitive, pour atteindre un niveau plus large : toutes les modifications corporelles liées au corps comme impliqué dans la vie de relation et l'influence qu'elles peuvent avoir sur la raison.

On peut alors comprendre pourquoi St Thomas emploie le mot "INSANIA" et ne fait pas référence aux "Amentes". Le terme ici employé est classique pour désigner la folie passionnelle. Il introduit donc une réserve : nous situant à un niveau très général, il ne préjuge pas du moment où la passion s'élève privée de raison et par ce fait folle, et celui où la raison s'est laissé dominer par la passion.

La passion contraire à la raison.

Le deuxième obstacle à la raison est la "contrariété". Qu'en est-il de cette opposition ? la réponse à la quatrième objection nous fournit la solution :

"Celui qui a la science d'une proposition universelle est empêché par la passion de conclure à partir de celle-ci, au contraire il se sert d'une autre

"proposition universelle que lui apporte le désir de la
 "passion et en tire une conclusion. D'où Aristote dit que
 "le syllogisme de l'incontinent a quatre propositions, deux
 "particulières, deux universelles, dont l'une vient de la
 "raison, par exemple "aucune fornication ne doit être com-
 "mise" ; l'autre vient de la passion, par exemple, "il
 "faut rechercher la délectation". La passion lie donc la rai-
 "son de telle sorte qu'elle ne conclut pas à l'aide de la pre-
 "mière proposition. Ainsi, tant que la passion dure, la rai-
 "son conclut à l'aide de la seconde. IaIIae, q.77, a.2 ad 4m."

Un tel texte devait être cité à sa place. Nous ne pouvons le commenter autant que le voudrait son importance. Il serait trop commode d'y voir un modèle logique. En fait il nous renvoie au problème extrêmement complexe du rapport de l'action à la loi. Il y a d'une part la loi universelle reconnue comme vraie par la raison droite, et la loi du désir sensitif où l'homme poursuit son seul plaisir dans le temps et même dans l'instant¹.

Les limites de l'acte volontaire : passion et excuse du péché.

On peut maintenant saisir toutes les nuances du texte de l'article 7 de la même question qui demande si "la passion excuse totalement du péché".

"Un acte qui est mauvais dans son genre n'est
"totalement excusé du péché que s'il est totalement involon-
"taire. D'où s'il existe une passion qui rend totalement
"involontaire l'acte qui en découle, elle l'excuse totale-
"ment du péché. Il faut cependant introduire deux considé-
"rations sur ce sujet.

"Tout d'abord, un acte peut être volontaire ou
"par soi, lorsque la volonté porte directement sur lui ;
"ou selon sa cause, lorsque la volonté porte sur cette cau-
"se et non sur l'effet, comme chez celui qui s'enivre volon-
"tairement ; de ce fait on lui impute comme volontaire ce
"qu'il a commis durant son ivresse.

"Il faut ensuite voir que le volontaire peut ê-
"tre direct ou indirect ; est direct ce sur quoi la volonté
"porte et indirect ce que la volonté aurait pu interdire
"et qu'elle n'interdit pas. En ce cas, il faut introduire
"une distinction : la passion peut en effet être telle qu'
"elle ôte totalement l'usage de la raison comme ceux qui
"deviennent insensés par amour ou par colère (insaniunt
"propter amorem vel iram) ; et alors si une telle passion
"a été à son origine volontaire, l'acte est imputé comme
"péché car il est volontaire dans sa cause, comme on l'a
"dit de l'ivresse. Par contre si la cause n'a pas été volon-
"taire mais naturelle, par exemple lorsque quelqu'un par
"maladie ou autre cause de ce genre, tombe dans une de ces

"passions qui enlèvent totalement l'usage de la raison, l'
 "acte est rendu totalement involontaire et par conséquent
 "est totalement excusé du péché. Mais parfois la passion
 "n'est pas telle qu'elle ôte totalement l'usage de la rai-
 "son ; et alors la raison peut repousser la passion en s'o-
 "rientant vers d'autres pensées ou bien en empêchant qu'elle
 "produise son effet, car les mains n'agissent pas sans le
 "consentement de la raison comme on l'a dit plus haut (q.17
 "a.9). D'où une telle passion n'excuse pas totalement du
 "péché. Ia IIae, q 77 a 7 ops."

Ce texte n'apporte guère plus que les précédents,
 sinon une mise en ordre des notions étudiées. Il donne
 cependant une distinction capitale. Une chose est l'
 "INSANIA" du déchainement de la passion non retenue, une
 autre est la passion entraînée par la maladie ou autre cau-
 se. Le terme d'amentes n'est pas retenu ici pour définir
 ce deuxième type de passion mais on aurait pu l'attendre.

Nous avons ainsi pu explo-
 rer les rapports du volontaire et de la folie et par là
 même les limites de la raison et de la non-raison. Nous
 pouvons dès lors considérer comme acquis un certain nom-
 bre de points que nous résumerons brièvement :

- La raison humaine peut dominer les passions ou du moins s'en détourner dans le cas normal.

-La raison humaine et son agir libre ne peuvent s'exprimer qu'en étroite relation et même dépendance de l'âme sensitive ; la manière de concevoir ce rapport ne peut cependant qu'être esquissée.

-Il faut une détermination corporelle pour exclure la raison de la domination des passions. Cette détermination corporelle est perçue nettement sur le modèle de l'ébriété ou du sommeil. Pour l'"amens", il s'agit de maladie ou de quelque chose de ce genre, "aegritudo aut alia hujusmodi".

-Cependant le désordre et l'invalidation des actes humains doit être conçu sur le mode de l'obscurcissement de la raison par les passions : que la raison ait donné libre cours à la passion, ou que la passion soit libérée par la maladie, le résultat est le même : la passion rend insensé .

-Il est alors nécessaire d'examiner avec prudence la notion de maladie proposée pour expliquer la perte de la raison et de donner tout son poids au "et alia hujusmodi".

Chapitre troisième : AMENTES ET PRIVATION DE L'INTELLIGENCE.

Nous avons jusqu'ici rencontré des textes où étaient essentiellement en cause les rapports du volontaire et de la privation de raison. Mais la place de l'intelligence n'a jamais été étudiée pour elle même.

Un seul texte situe le mot "amentes" en rapport au problème de l'intelligence. Il est placé dans un contexte très différent des premiers. Nous passons en effet du traité de morale générale que forme la Ia IIae, à cette morale spéciale "plus particulière" de la IIa IIae où il est traité des vices et des vertus. Nous sommes dans une perspective plus directement théologique : vertus et vices sont étudiés dans leur ordre aux vertus théologales , foi, espérance et charité. Dans ces perspectives, il n'est pas étonnant que le problème des "amentes" n'intervienne que dans l'un des membres d'une distinction. Mais sa situation même nous donnera des indications précieuses pour notre recherche. La question se pose de savoir si "l'aveuglement de l'esprit est un péché" :

"De même que la cécité corporelle est la privation de ce qui est principe de vision corporelle, de même la cécité de l'esprit est la privation du principe de vision mentale ou intellectuelle. Le principe de celle-ci

est triple. Le premier est la lumière/naturelle ; et cette lumière appartient à l'essence de l'âme rationnelle et comme telle n'est jamais retirée à l'âme ; la raison est cependant entravée dans son acte propre par l'empêchement des forces inférieures dont a besoin l'intellect humain pour son exercice (ad intelligendum) comme cela se passe chez les "furiosi" et "amentes" comme on l'a déjà dit (Ia q. 84 a.7 et 8)... IIa IIae q.15 a.1 cps."

La pensée est particulièrement claire et nous renvoie à la doctrine de la connaissance des singuliers que St Thomas a reprise de nombreuses fois. C'est encore dans la Somme Théologique que nous en trouverons l'exposé le plus clair et de plus le problème qui nous préoccupe y est directement étudié. Comment donc l'intelligence peut-elle connaître les singuliers contingents ? Seul le retour aux images "("conversio ad phantasmata") le permet.

"Durant l'état présent de notre vie
"pendant lequel il est uni à un corps, notre intellect ne
"peut saisir effectivement quelque chose sans se retourner
"vers les images sensorielles. On peut en montrer deux signes.

"D'abord parce que l'intellect est une puissance
"n'utilisant pas un organe corporel; il ne peut donc jamais
"être entravé dans son exercice par la lésion d'un organe
"corporel sauf si la mise en oeuvre de quelque puissance

"de ce genre est requise à cet exercice. Or le sens et
"l'imagination ainsi que les autres puissances de l'âme sen-
"sitive utilisent un organe corporel. Il en découle que la
"mise en oeuvre de l'imagination et des autres puissances
"est nécessaire pour que l'intellect pose son acte d'intel-
"ligence, non seulement pour acquérir une nouvelle science,
"mais même pour utiliser une science déjà acquise. Nous
"voyons en effet que lorsque la mise en oeuvre de la puis-
"sance d'imagination est entravée par une lésion d'organe
"comme chez les "phrénétiques" ou la mise en oeuvre de la
"puissance de mémoire est empêchée comme chez les "léthar-
"giques", l'homme ne peut plus utiliser son intelligence
"dans le moment présent et sa science antérieure.

"Ensuite, et chacun peut l'expérimenter lui-même,
"lorsque quelqu'un doit comprendre quelque chose, il forme
"en lui quelques images par manière d'exemples, dans les-
"quels pour ainsi dire il regarde ce qu'il veut comprendre.
"De même lorsque nous voulons faire comprendre quelque chose
"à quelqu'un, nous lui proposons des exemples dans lesquels
"il regarde en quelque chose ce qu'il cherche à comprendre.

"La raison de tout cela est qu'une puissance co-
"gnitive est proportionnée à la chose à connaître... L'ob-
"jet propre de l'intellect humain qui est uni à un corps,
"est la quiddité ou nature existant dans la matière cor-
"porelle... Il est de la raison même d'une telle nature qu'
"elle existe dans un individu qui ne peut exister sans

"matière corporelle ; comme il est de la raison de la nature de la pierre d'exister dans cette pierre et de la raison de la nature du cheval d'exister dans ce cheval et ainsi de suite. D'où la nature de la pierre ou d'une quelconque chose matérielle ne peut être connue complètement et véritablement sinon lorsqu'elle est connue comme existant particulier. Or nous n'appréhendons le singulier que par les sens et l'imagination et c'est pourquoi il est nécessaire que l'intellect pour saisir son objet propre fasse retour aux images sensibles de telle sorte qu'il considère non seulement la nature comme un concept abstrait mais comme existant dans le particulier. Si l'objet propre de l'intelligence humaine était une forme séparée, ou si les formes des choses sensibles ne subsistaient pas dans les choses particulières, comme le disent les platoniciens, il ne serait pas nécessaire pour notre intelligence de se retourner toujours vers les images sensibles dans son acte. "Ia q. 84 a.7 cps. "

Nous ne pouvons étudier de près une argumentation aussi complexe sans dépasser les limites de notre sujet. Nous préférons renvoyer en note le commentaire sur "phrénétiques et léthargiques" ¹. Dégageons cependant ce qu'elle apporte à notre propos, notre recherche sur les "amentes".

Quoiqu'il en soit de la force de l'argument : "une puissance cognitive est proportionnée à ce qui lui est donné à connaître" ; il nous permet de voir très exac-

tement comment St Thomas conçoit la situation et le mode de fonctionnement de l'intelligence. En soi l'intellect est immatériel et comme tel impassible. Sa capacité de communication avec le monde matériel va être assurée par les "phantasmes", les images présentées à lui par les facultés de l'âme sensitive. Mais il faut bien comprendre que cette communication entre l'intellect immatériel et les images est une condition nécessaire à TOUT ACTE D INTELLIGENCE : "non seulement pour acquérir une nouvelle science, mais même pour utiliser une science déjà acquise". Il n'existe pas en effet dans la conception de l'appareil psychique aristotélico-thomiste de mémoire rationnelle, il n'y a qu'une mémoire sensitive et à ce titre tout acte de pensée, ne serait-ce que par l'utilisation des mots, dépend de l'âme sensitive. Ainsi les facultés capables de présenter à l'intellect les "phantasmes" nécessaires à son acte doivent posséder une certaine intégrité pour permettre l'exercice de la raison. Le deuxième chapitre nous a montré que cette condition était nécessaire aussi pour un agir parfait.

Mais il ressort de ce texte une conséquence importante : c'est que l'"amens" est incapable de savoir, qu'il s'agisse d'une connaissance à acquérir ou de l'utilisation d'une science déjà acquise. Rien n'est dit de plus, on peut cependant penser que son savoir sont réduits à des automatismes instinctuels qui, s'ils peuvent avoir figure de raison, n'en sont pas moins totalement dépourvus. La Folie n'a rien à dire et ne comprend rien.

On pourrait prolonger ce chapitre par une étude des fonctions de l'âme sensitive. L'inventaire en serait assez fastidieux. Un texte de l'article 8 de la même question en donnera quelques éléments.

"Le sens est lié chez les dormeurs par certaines
"vapeurs et fumées (cf. de Somno et vigilia, cap. 1 et 3)
"et de ce fait par la disposition de ces vapeurs, il arrive
"que le sens soit lié plus ou moins. Quand le mouvement des
"vapeurs est grand, ce ne sont plus seulement les sens mais
"aussi l'imagination qui est liée, de telle sorte que n'apparaît aucune image ; et cela arrive surtout lorsque quelqu'un commence à dormir après avoir beaucoup bu et mangé.
"Si le mouvement des vapeurs devient un peu plus calme, des images apparaissent, mais distordues et désordonnées, comme cela arrive chez ceux qui ont de la fièvre. Si le mouvement se calme encore plus, apparaissent des images ordonnées ; comme il arrive habituellement à la fin du sommeil et chez les hommes sobres et qui ont une forte imagination.
"Si enfin le mouvement des vapeurs est modéré, non seulement l'imagination reste libre, mais même le sens commun est en partie libéré ; en sorte que l'homme juge, alors même qu'il dort, que les choses qu'il voit sont des songes, comme s'il faisait la distinction entre les choses et les similitudes des choses. Cependant le sens commun reste lié en partie, c'est pourquoi s'il fait la différence entre des similitudes et les choses réelles, il se trompe toujours sur certaines... Ia q.87,a8 "1

chapitre quatrième : AMENTES ET RAPPORT A LA COMMUNAUTE.

Notre étude ne serait pas complète, si nous ne citions pas une autre série de textes dans lesquels est en quelque sorte étudiée la conduite à tenir devant les "AMENTES". Il s'agit de savoir si l'on peut donner le baptême, c'est à dire faire entrer un homme dans la société chrétienne, lorsqu'il est privé de la raison. La solution adoptée est bien loin de l'exclusion que l'on pouvait attendre. Nous citerons l'ensemble de l'article, objections comprises dans la mesure où elles montrent certaines conséquences possibles de la doctrine sur les "amentes".

"Les "FURIOSI ET AMENTES doivent-ils être baptisés ?

" 1. Il semble que les "Furiosi et amentes" ne doivent pas être baptisés. En effet pour recevoir le baptême est requis le désir de celui qui est baptisé. Mais les "furiosi et amentes", puisqu'ils manquent de l'usage de la raison ne peuvent avoir qu'un désir désordonné. Ils ne doivent donc pas être baptisés.

" 2. L'homme surpasse la brute animale en ce qu'il possède la raison. Mais les "furiosi et amentes" n'ont pas l'usage de la raison et parfois on ne peut même pas

"espérer son apparition comme chez les enfants. Il semble
"donc qu'on ne baptise pas plus les "furiosi et amentes"
"que les brutes animales.

" 3. L'usage de la raison est beaucoup plus lié
"chez les "furiosi et amentes" que chez ceux qui dorment.
"Mais il n'est pas d'usage de donner le baptême à ceux
"qui dorment. Donc on ne doit pas le donner aux "furiosi et
"amentes".

" Mais contre ces arguments, il y a ce que St
"Augustin dit de son ami qui "lorsqu'on désespérait, fut
"baptisé sans connaissance" et cependant le baptême eut
"sur lui une efficacité. Donc à ceux qui sont privés de
"la raison on doit parfois donner le baptême.

"La réponse doit être faite en distinguant plu-
"sieurs sortes de "furiosi et amentes". Certains sont ainsi
"depuis la naissance sans jamais présenter un intervalle de
"lucidité pendant lequel apparaîtrait l'usage de la raison
"Pour de tels sujets, il semble qu'il faille penser la même
"chose que pour les enfants qui sont baptisés dans la foi
"de l'Eglise.

D'autres, par contre, sont sans raison mais sont
tombés dans la folie ("amentia") après avoir été sains d'
esprits. Il faut alors en juger selon la volonté qu'ils
ont eue lorsqu'ils possédaient la santé de l'esprit. C'est

"D'autres, par contre, sont sans raison mais sont
" tombés dans la folie ("amentia") après avoir été sains d'
" esprit. Il faut alors faire selon la volonté qu'ils ont eu
" lorsqu' ils possédaient la santé de l'esprit. C'est pour-
" quoi, lorsqu'ils ont voulu recevoir le baptême on doit le
" leur donner bien qu'ils soient tombés dans la furie et la
" folie ("in furia et amentia"), même s'ils s'opposent alors
" à ce sacrement par leurs actes ; autrement si aucune volon-
" té de recevoir le baptême n'est apparue chez eux lorsqu'ils
" étaient sains d'esprit, il ne faut pas les baptiser.

"D'autres d'ailleurs, bien qu'ils soient "furiosi
" et amentes" depuis la naissance, ont cependant des inter-
" valles lucides durant lesquels ils possèdent l'usage de
" la raison droite. S'ils ont alors voulu qu'on les baptise,
" on peut les baptiser alors qu'ils sont fous (in amentia
" constituti) et même on doit le faire si on craint un danger ;
" autrement il vaut mieux attendre qu'ils soient sains d'es-
" prit pour qu'ils reçoivent ce sacrement de façon plus dé-
" vote. Mais si au moment de l'intervalle lucide ils ne veu-
" lent pas recevoir le baptême, on ne doit pas les baptiser
" lorsqu'ils sont dans la folie (in amentia constituti).

"Certains enfin ne sont pas tout à fait sains
" d'esprit mais font assez usage de leur raison pour penser
" à leur salut et comprendre la valeur du sacrement ; on doit
" alors agir avec eux comme ceux qui sont sains d'esprit que
" l'on baptise lorsqu'ils le veulent mais jamais de force.

" (la réponse à la première objection n'apporte
"pas de précision intéressante)

" Deuxième réponse : les "Furiosi et Amentes"
"sont privés de l'usage de la raison par accident, c'est à
"dire par la perturbation d'un organe corporel et non par
"défaut d'âme rationnelle comme les animaux. Donc sur ce
"point l'argument n'est pas le même.

"Troisième réponse : les gens qui dorment ne doi-
"vent pas être baptisés, sauf s'il y a danger de mort ; en
"ce cas on doit les baptiser s'ils ont manifesté ce désir
"auparavant, comme on l'a déjà dit des "Amentes" et comme
"St Augustin le raconte de son ami qui fut baptisé sans
"connaissance en raison du péril de mort . IIIaq.68 a.12"

L'expression est ici d'une précision quasi juri-
dique. Cependant nous devons noter l'unité de la pensée
avec les textes que nous avons déjà étudiés, ce qui corri-
ge une certaine sécheresse. Il présente par ailleurs quel-
ques singularités dont nous chercherions vainement les pa-
rallèles.

C'est d'abord le seul texte où nous trouvons le
substantif abstrait : "amentia", que nous pouvons mainte-
nant traduire sans risque de confusion par "folie", car
nous avons une notion beaucoup plus exacte du trouble de
l'esprit dont parle St Thomas. Il est d'ailleurs remarqua-

ble que le mot n'arrive que dans le dernier texte de la "Somme" écrit sur la question.

Mais bien plus importante est l'introduction de la notion de folie partielle : ceux qui ne sont pas tout à fait sains d'esprit (etsi non omnino sanae mentis existant). Rien n'est dit de plus, aucune indication sur ce type d'amentia et sa nature. Un texte parle ailleurs d'"hebetudo" dans un contexte où l'on s'interroge sur la privation de l'intelligence. Faut-il penser aux "sots", à ceux que nous appellerions débilés ? Le rapprochement est peu convaincant . On note cependant que St Thomas exprime une doctrine plus nuancée par les problèmes pratiques que dans les textes à visée théorique.

Nous avons cité les objections pour montrer comment une doctrine comprise sans nuance pourrait amener à certains excès: l'homme étant privé de raison, il n'y aurait qu'à se conduire avec lui comme envers la brute animale et de ce fait l'exclure de la communauté humaine. Mais le fou, pour St Thomas, ne doit pas être considéré de cette façon, mais précisément à l'inverse : sous l'angle de la raison qu'il conserve. Si celle-ci est totalement paralysée, la "fides ecclesiae" prendra en quelque sorte le relai de sa privation de volonté libre, les membres de l'Eglise l'introduisant dans l'ordre du salut par la responsabilité qu'ils en prennent .Les distinctions extrêmement précises concernant les cas où il faut baptiser,

même de force, nous montrent à quel point St Thomas est respectueux de la liberté sans laquelle il n'est pas d'accès à l'ordre du salut. La moindre parcelle de raison doit être respectée si elle se manifeste, et de toute façon tout homme en vie possède cette raison, même si elle est rendue complètement inutilisable par un trouble corporel.

Un tel texte nous tire de la vision assez désespérante du fou qui nous apparaissait plus haut comme ne comprenant rien et ne disant rien. Certes la conception de la folie ici développée est essentiellement négative, mais St Thomas ne perd jamais de vue l'homme rationnel par essence qu'est le fou et, dans cette mesure, il le situe à sa place exacte, sans tenter de l'exclure ni soupçonner qu'il puisse menacer l'ordre de la raison.

A la limite, nous pourrions dire que, dans la plupart des textes que nous avons étudiés, le fou est traité avec la distance de la description la plus objective. Seul ce texte (qui a d'ailleurs de nombreux parallèles dans l'œuvre de St Thomas) fait transparaître l'humanité et la mansuétude que réclame St Thomas pour ces hommes privés de raison. Mais c'est précisément au nom de la raison restante , car la folie n'est que manque ou privation.

Il est d'ailleurs intéressant de comparer cette absence d'inquiétude devant la folie et celle qui perce devant la lèpre. Le fait n'est pas si fréquent qu'on n'en

prenne note. Il s'agit de savoir s'il est permis à un prêtre de ne pas consacrer l'Eucharistie. Nous retenons ici seulement la réponse à la troisième objection :

" Lorsqu'elle survient, la débilité ou la maladie "n'enlève pas le sacrement de l'ordre ; elle empêche cependant son exercice en ce qui concerne la consécration de l'Eucharistie. Ce peut être par impossibilité d'exécution "quand il y a par exemple privation de la vue, des doigts "ou de la langue ; ou en raison d'un danger, comme chez celui qui souffre de mal caduc ou de quelque aliénation de l'esprit ; ou encore à cause de l'abomination (d'autres leçons donnent : "propter horrorem") comme c'est évident "chez le lépreux qui ne doit pas célébrer en public. IIIa, "q.82 a 10 ad 3m."

Entre un danger, épilepsie ou folie, qui impose des mesures de prudence, et l'horreur qui fait repousser le lépreux hors de la vue, il y a toute la distance entre la maladie que l'on étudie et la maladie dont la seule évocation soulève l'angoisse.

Au terme de cette première partie, nous devons revenir d'une façon plus synthétique sur la conception thomiste de la maladie mentale. Nous avons dit dans notre introduction que les textes étaient peu nombreux. C'est vrai, de même qu'ils sont très concis ; mais en adoptant la méthode classique de lecture de St Thomas qui est de prendre garde soigneusement au contexte et aux références données, on s'aperçoit qu'il existe une doctrine extrêmement ferme, précise et nuancée.

La folie est une atteinte de l'âme sensitive qui entraîne la suppression de la raison par une sorte de paralysie des facultés de volonté et d'intelligence.

Comment concevoir alors l'action du fou ? Précisément en terme de passion, c'est à dire de mouvement de l'âme sensitive. Celle-ci est en quelque sorte la forme immédiate du corps ou du moins sa forme "matérielle", liée au monde de la génération et de la corruption.

Le fou s'exprime dans la passion déchaînée, soustraite à tout empire de la raison, il n'a d'expression que selon son âme sensitive. Or dire "homme", c'est désigner une essence qui comprend dans sa définition la rationalité. L'âme sensitive n'existe qu'en tant qu'elle est participation à l'âme rationnelle, seule vraie forme de l'homme et de son corps, mais en même temps immatérielle. Nous touchons là un problème difficile sur lequel nous devons revenir.

Retenons seulement pour l'instant qu'il faut un dérèglement de cet ordre de participation pour que l'homme soit privé de sa rationalité.

Ce dérèglement ne peut survenir ailleurs que dans la partie de l'homme soumise à la génération et à la corruption : le corps a pour forme immédiate l'âme sensitive ; le mouvement de cette âme en ce qui concerne la vie de relation s'exprime en terme de passion . Ainsi apparaît la nécessité de lésion d'un organe, d'une maladie avec l'imprécision que comporte le mot à l'époque.

Les fous sont essentiellement des "Amentes", des sans esprit. Le trouble le plus facilement repérable se trouve au niveau de l'image présentée à l'intelligence par les facultés de l'âme sensitive, mémoire et imagination, qui perdent en quelque sorte leur capacité "naturelle" de mettre en communication l'intelligence avec le monde matériel. Cette présentation de l'image est indispensable au bon usage de la raison humaine et même au bon fonctionnement pur et simple : il n'y a ni science nouvelle, ni utilisation de la science acquise, ni raisonnement sans utilisation à chaque instant de l'acte de pensée de ces facultés de l'âme sensitive.

Si l'intelligence et le raisonnement ne peuvent être utilisés, toute action de l'homme est privée de son caractère rationnel et volontaire. En effet l'intelligence

ne peut plus fournir à la volonté sa détermination formelle à telle action par le jugement d'élection. Certains textes peuvent faire penser que l'acte déraisonnable résulterait d'un jugement faux de la raison pratique; Mais à pousser jusqu'au bout le raisonnement et en acceptant dans toute leur rigueur les termes d'"amentes" et d'"amentia", il y a chez le fou, ni jugement, ni volonté, ni liberté.

Nous avons tenté ici de ne retenir que les éléments essentiels du raisonnement pour montrer la démarche propre de St Thomas : elle est exactement à l'inverse d'une démarche clinique. Possédant une théorie de la rationalité, il va l'étendre et en déduire les conditions d'existence de l'irrationalité. Dans ce contexte il n'est pas étonnant que nous trouvions une image essentiellement négative de celle-ci.

Cependant la négation se fait dans un genre : celui de la passion. Il y a d'une part la passion ordonnée à la raison et formant un tout coordonné et harmonieux avec elle et la passion privée de cette ordination à la raison. Aussi n'est-il pas étonnant de trouver un certain nombre d'indications plus concrètes, plus "cliniques" sur la folie dans le traité des passions de la I^a II^ae ; une fois cependant que nous aurons précisé la manière dont peut être utilisé ce texte. C'est ce qui nous occupera dans la seconde partie.

DEUXIEME PARTIE : NOTATIONS CLINIQUES DANS LE TRAITE DES

PASSIONS : Ia - IIae q. 22-48.

"Il est clair que toutes les passions déréglées sont produites par la folie. Car toute la différence qu'il y a entre un fou et un sage, c'est que le premier obéit à ses passions et le second à sa raison ... Mais ce sont pourtant ces passions qui servent de guides à ceux qui volent avec ardeur dans la carrière de la sagesse..."

Erasme ; Eloge de la Folie p.43

Folie maladie, folie privant l'homme de toute expression sinon de celle de la passion dérégulée et désordonnée, voilà la direction dans laquelle la recherche rationnelle de St Thomas nous a engagés. Nous avons parlé de la passion en général sans pourtant étudier cette notion pour elle-même, ni montrer l'articulation entre ce concept et les différentes passions. Avant d'aborder dans un premier chapitre l'étude de la "mélancolie", nous exposerons rapidement ce qu'est la notion de passion. Nous verrons qu'elle dépend étroitement du modèle Aristotélicien. La richesse clinique de ce traité ne pourra être appréciée correctement qu'après l'étude concrète d'une passion.

C'est évidemment au premier article du traité que nous trouvons une étude de la définition de la passion. "Pâtir" peut se définir de trois façons :
/(1°) recevoir quelque chose ;/
%/ recevoir une chose, et en perdre une autre, soit (2°) dans le sens du mieux, soit (3°) dans le sens du pire. Ce dernier sens est le plus "formel" (cf q.22 a.1).

On ne peut parler de passion de l'âme (anima) au sens propre sinon dans la mesure où elle intervient à titre de forme du corps. Seul ce qui est composé matériel

peut "pâtir" à proprement parler, surtout lorsqu'il s'agit de transformation dans un état pire. Et donc le sujet des passions est l'animus, âme sensitive, forme en quelque sorte directe du corps.

La pointe de cette recherche est de bien mettre en évidence que la partie spirituelle de l'âme n'intervient pas lorsqu'on parle de passion au sens propre. L'article troisième le précise clairement : "dans l'acte de l'appétit intellectuel une transmutation corporelle n'est pas nécessaire parce qu'un appétit de ce type n'est pas l'acte de quelque organe ; il en résulte que la notion (ratio) la plus juste de la passion concerne l'acte de l'appétit sensitif" (Ia IIae q. 22 a.1).

On peut alors donner la définition suivante :
la passion humaine est l'acte de l'appétit sensitif et comme telle elle connote une modification corporelle.

Acte de l'appétit sensible : St Thomas dit en effet que les opérations des facultés sensibles d'appréhension¹ ne peuvent pas être considérées aussi formellement comme passions que les facultés sensibles d'appétit. En effet les premières ne se portent pas vers les choses mais les reçoivent en elles " selon une certaine intentionnalité" : "le vrai et le faux qui relèvent de la connaissance ne sont pas dans les choses mais dans l'esprit". Les secondes se portent vers l'objet lui-même : " le bien

et le mal qui sont les objets de la puissance appétitive sont dans les choses" (Ia-IIae q. 22 a.2).

Nous trouvons dans la question suivante une mise en place rapide et précise de ces facultés d'appétit et des passions qui en dépendent :

"Pour savoir quelles passions sont dans l'appé-
"tit irascible et dans l'appétit concupiscible, il vaut voir
"quel est l'objet de chacune de ces puissances. On a dit
"que l'objet de l'appétit concupiscible est le bien ou le
"mal sensible sans autre détermination : le premier apparaît
"comme délectable, le second comme douloureux. Mais l'âme
"peut parfois éprouver de la difficulté ou même doit combat-
"tre pour acquérir un bien sensible ou repousser un mal sen-
"sible du fait que ce bien ou ce mal ne sont pas à portée
"des capacités d'acquisition normale de l'âme. Et c'est ain-
"si que le bien ou le mal sous la raison d'ardu ou de diffi-
"cile sont les objets de l'appétit irascible. Toutes les
"passions qui concernent le bien ou le mal en soi, appara-
"tiennent à l'appétit concupiscible comme la joie, la tris-
"tesse, l'amour et la haine (il faut rajouter désir et fui-
"te) ; toutes les passions qui ont pour objet un bien ou
"un mal ardu, c'est à dire qui ont quelque chose à acquérir
"ou à fuir au prix d'une certaine difficulté, appartiennent
"à l'irascible, comme l'audace et la crainte, l'espoir etc.
"(il faut rajouter : et le désespoir et la colère).! Ia IIae
"q. 23 a.2 ."

Telles sont les passions, mouvements de l'appétit sensitif. Leur étude dans les chapitres suivants fera apparaître des détails que nous qualifierions aujourd'hui de cliniques et que les textes théoriques laissaient de côté. Chaque passion est étudiée selon un plan identique : définition, causes, effets, bonté et malice de cette passion.

Chapitre premier : MELANCHOLIA ET TRISTITIA.

A: "MELANCHOLIA" : tempérament ou maladie ?

Lorsqu'on aborde un terme du latin du Moyen Age qui est passé dans notre langue actuelle, il faut toujours prendre garde aux transformations et aux modifications de sens qu'il a pu subir . Tel est le cas du terme "Melancholia" qui ne peut être traduit par "mélancolie" sans quelques réserves ou du moins sans qu'on en ait bien précisé la définition.

"Mélancholikos" chez Aristote.

Par le terme de "mélancholikos", Aristote désigne un tempérament, celui de la bile noire. Tricot, dans sa traduction de l'*Ethique à Nicomaque* (p.363 n.1) propose pour rendre le terme : " tempérament atrabilaire, excitable, nerveux, un peu fou ". Il ne s'agit pas de maladie comme le montre ce texte : "Ce sont surtout les hommes d'humeur vive et les hommes de tempérament excitable (mélancholikai) qui sont sujets à l'intempérance sous sa forme d'impétuosité : les premiers par leur précipitation les seconds par leur violence n'ont pas la patience d'attendre la raison, enclins qu'ils sont à suivre leur imagination. *Eth. Nic. L.7, c.8, 1150 b 25.* "

On voit par ailleurs dans ce texte que la conception du rapport des passions à la raison est chez St Thomas directement dépendante de celle d'Aristote ; mais il faut surtout noter à quel point la signification du terme de mélancolie est éloignée de celle qu'elle a actuellement.

St Thomas et l'autorité d'Aristote.

St Thomas dans la majorité des cas n'envisage pas les choses de la même façon. Il retient souvent l'image de la bile noire, mais fait résolument de la mélancolie non un tempérament, mais une maladie.

Cependant lorsqu'il fait référence à un texte d'Aristote invoqué en tant qu'autorité, il est difficile d'exclure totalement le sens de tempérament. Ainsi dans la IIa IIae, q.33 a.7, ad 2m : "et même les mélancoliques désirent de façon véhémence les plaisirs pour rejeter la tristesse, car leur corps est comme corrodé par une humeur mauvaise, comme il est dit". Cette incidente fait référence à l'*Ethique à Nicomaque* VII,15,1156,b10-15 : "l'être animé vit dans un état de perpétuel effort au témoignage même des physiologues ... dans le même ordre d'idée, les jeunes gens à cause de la croissance, sont dans un état semblable à celui de l'homme pris de vin et c'est même le charme de la jeunesse ; d'autre part les gens d'humeur naturellement excitables ont un perpétuel besoin de remède, car même leur corps vit dans un perpétuel état d'irri-

tation dû à leur tempérament et ils sont toujours en proie à un désir violent ; mais le plaisir chasse la peine, aussi bien le plaisir qui est contraire que n'importe quel autre et c'est ce qui fait que l'homme d'humeur excitable (mélancholikos) devient dérégulé et pervers". En fait nous voyons ici comment St Thomas passe résolument de la notion de tempérament à la notion de maladie par l'intermédiaire de l'image de la bile noire.

La conception propre de St Thomas .

Aussi lorsque St Thomas développe la notion dans le mouvement propre de sa pensée, la mélancolie apparaît nettement comme une maladie : " il faut dire "que l'usage de la raison est enlevé par des causes plus "légères que celles qui corrompent la vie¹; en effet nous "voyons beaucoup de maladies enlever l'usage de la raison "sans toutefois atteindre la vie. Et cependant la crainte "et la colère apportent une atteinte corporelle, surtout "lorsqu'elles sont mélangées à la tristesse, en raison de "l'absence de ce qui est désiré. Quant à la tristesse elle- "même, elle enlève parfois la raison, comme par exemple chez "ceux qui tombent dans la manie ou la mélancolie à cause de "la douleur. Ia IIae q.37 a4 ad 3m."

Il n'y a ici aucune hésitation à avoir sur le sens que l'on doit donner à mélancolie. Elle est au même titre que la manie une maladie qui sans atteindre la vie

entraîne la perte de la raison. On ne serait pas convaincu qu'il suffirait de lire dans la Ia IIae, q.59, l'ad 3m de l'article 3 : " la tristesse immodérée est une maladie de l'âme ; la tristesse modérée convient à une bonne disposition de l'âme dans le statut de la vie présente."

Nous restons de toute façon en harmonie avec la notion d'"amentia" que nous avons dégagée et la mélancolie apparaît comme une maladie dont la manifestation la plus reconnaissable est la libération de la passion de tristesse. Quoiqu'il en soit des problèmes de priorité de cause : la mélancolie est-elle à l'origine de la tristesse immodérée ou le contraire ; nous trouvons dans les questions qui étudient cette passion de nombreuses notations cliniques ou du moins des descriptions ayant une certaine analogie avec les nôtres. Sans forcer les rapprochements, ils sont parfois saisissants ... Nous lirons cette étude en nous laissant guider par son organisation propre, relevant aussi bien les textes plus proprement psychopathologiques, que ceux qui concernent le problème plus général de l'anthropologie thomiste devant la notion de folie.

B) la définition de la TRISTESSE. Ia IIae q.35_

Douleur et passion

La question s'ouvre par une étude la plus générale sur ce que peut être la passion concernant le mal présent à fuir. Cette passion est la douleur, mais en quel sens ?

"De même que deux conditions sont nécessaires
"à la jouissance, l'union au bien et la perception de cet-
"te union ; de même pour la douleur, il faut la conjonction
"d'un mal qui est mal en tant que privation d'un bien et
"la perception de cette union. Si quelque chose est uni
"à quelqu'un sans avoir par rapport à celui-ci raison de
"bien ou de mal, elle ne peut causer ni jouissance ni dou-
"leur. En effet, le bien et le mal en tant que tels sont
"les objets de l'appétit. Il en résulte que la jouissance
"et la douleur relèvent de l'appétit.

" Par ailleurs un mouvement appétitif, c'est à dire
"un penchant pour une chose suivant sa perception, appartient
"soit à l'appétit intellectuel, soit à l'appétit sensitif.
"En effet le penchant de l'appétit naturel ne résulte pas
"de l'appréhension de celui qui désire, mais de celle d'un
"autre ¹, comme on l'a dit par ailleurs (Ia q.103 a.1 ad 1m).
"Comme la jouissance et la douleur présupposent dans un mê-
"me sujet un sens ou une faculté d'appréhension quelconque-
"il est évident que la douleur comme la jouissance se trou-
"vent dans l'appétit intellectuel ou sensitif.

"Tout mouvement de l'appétit sensitif est appelé
"passion comme on l'a dit (q.22 a.2) et principalement ceux
"qui connotent un manque (defectum sonant). D'où la douleur
"en tant qu'elle est dans l'appétit sensitif, peut être ap-
"pelée proprement passion du corps. Ia IIae q.35 a.1."

Ce texte est un exemple magnifique de recherche de définition selon les méthodes scolastiques. On ne peut parler de douleur en tant que passion que dans l'appétit sensitif, car seul il peut être dit pâtir au sens propre, à l'encontre de l'appétit intellectuel; et seul capable de pâtir il perçoit l'objet qui entraîne cette modification. Mais si la douleur peut être passion qu'en est-il de la tristesse ?

Douleur et tristesse.

"La jouissance et la douleur peuvent découler
 "de deux sortes d'appréhension¹ ; soit de l'appréhension
 "d'un sens extérieur, soit de l'appréhension intérieure de
 "l'intelligence ou de l'imagination. L'appréhension intérieure
 "re est beaucoup plus étendue que l'extérieure du fait que
 "tout ce qui est saisi par l'appréhension extérieure l'est
 "par l'intérieure, mais non le contraire. Seule cette jouis-
 "sance qui surgit de l'appréhension intérieure est appelée
 "joie, comme on l'a dit plus haut (q. 31 a.3), de façon com-
 "parable seule cette douleur qui naît de l'appréhension
 "intérieure est appelée tristesse. Et comme cette jouissan-
 "ce qui est causée par l'appréhension extérieure est appe-
 "lée jouissance et non pas joie, ainsi cette douleur qui ré-
 "sulte de l'appréhension extérieure est appelée douleur
 "et non tristesse. Ainsi donc la tristesse est l'espèce de
 "la douleur, comme la joie est une espèce de la jouissan-
 "ce. Ia IIae q.35 a.2 cps."

Espèce est évidemment à entendre au sens de détermination spécifique dans un genre. L'insistance avec laquelle St Thomas précise le vocabulaire vient de ce qu'une confusion est toujours possible sur le mot douleur. Il parle ici de passion et cherche à délimiter le mieux possible ce qui appartient d'une part à l'âme sensitive, et d'autre part à l'âme végétative. Le mot douleur pouvait prêter à confusion. St Thomas précisera davantage sa pensée dans la réponse à la première objection : " le mot douleur est plutôt utilisé pour désigner les douleurs corporelles, le mot tristesse pour les douleurs spirituelles." Mais paradoxalement le texte estompe légèrement les distances entre le mouvement de l'âme sensitive et de l'âme spirituelle.

Tristesse et jouissance.

Une définition ne serait pas complète si l'on n'explorait les rapports de contrariété de ce qu'on définit. Ici le problème est vite résolu : la définition d'une passion se prenant de son objet, tristesse et jouissance s'opposent comme bien et mal, leurs objets respectifs.

Mais cette opposition n'est là dans sa simplicité que pour introduire une nuance capitale : "la volonté et la raison réfléchissant sur leur acte propre du fait que l'acte même de la raison peut être considéré comme bien ou mal ; de cette façon la tristesse peut être matière à jouissance ou le contraire, non pas en soi, mais par

"accident, en tant que l'une ou l'autre peut être considérée (sous un nouveau rapport) comme bien ou comme mal. Ia
"IIae q.35 a.3 ad 3m."

Les exemples donnés dans les réponses précédant celles-ci n'ont rien à voir avec la psychopathologie. Mais le principe est posé de l'investissement de ce qui pourrait être considéré d'abord comme mal et comme douleur et, dans un second temps, comme un bien et une jouissance. Il n'y a qu'à l'appliquer à la maladie pour en saisir tout l'intérêt psychologique.

Un autre aspect que révèle la réflexion sur les contraires qui s'opposent à la tristesse est souligné dans l'article suivant : " toute joie est capable de soulager la tristesse".

Le genre se prend de la matière, mais dans les accidents le sujet tient la place de la matière. On a dit que la jouissance et la tristesse sont contraires selon le genre. C'est pourquoi dans n'importe quelle tristesse la disposition du sujet est contraire à celle qui existe dans n'importe quelle jouissance. En effet, dans la jouissance, l'appétit se situe (se habet) comme acceptant ce qu'il a ; dans la tristesse il se situe comme en fuite ; c'est pourquoi du côté du sujet, n'importe quelle jouissance est un remède contre n'importe quelle tristesse ; et n'importe quelle tristesse met un obstacle à n'importe quelle délectation. Ceci est toutefois vrai surtout lors-

que la jouissance est opposée à la tristesse selon le même objet". La IIae q.35 a.4 ad 2m." C'est le principe même qui gouvernera la question sur les remèdes de la tristesse.

Tristesse et contemplation.

Dans la recherche des contraires de la tristesse prend place une réflexion sur le plaisir de la contemplation, plaisir propre de l'acte de l'intelligence, hors des contingences matérielles.

"La jouissance de la contemplation peut se comprendre de deux façons : la première est que la contemplation est cause de la délectation et non son objet ; la jouissance ne résulte pas alors de la contemplation elle-même mais de la chose contemplée. Il arrive ainsi que l'on contemple quelque chose de nuisible et de contrariant aussi bien que quelque chose de délectable et bienfaisant. D'où, si l'on conçoit ainsi la jouissance de la contemplation, rien n'empêche que la jouissance de la contemplation s'oppose à une certaine tristesse.

"D'une autre façon, l'objet et la cause de la jouissance est la contemplation elle-même ; et ainsi comme le dit Grégoire de Nysse " à cette délectation qui résulte de la contemplation, ne s'oppose pas de tristesse." Et Aristote dit la même chose ¹ . Mais il faut comprendre

"cela formellement. En effet la tristesse est contraire à
"la jouissance comme le plaisir de la chaleur a pour con-
"traire la tristesse du froid. Mais il n'y a pas de contrai-
"re à l'objet de la contemplation. En effet les raisons des
"contraires dans la mesure où elles sont dans l'intelligence
"ne sont pas contraires; et un contraire permet de con-
"naître l'autre. D'où la jouissance de la contemplation,
"si l'on parle formellement, ne peut avoir quelque tristes-
"se contraire.

"De plus il n'y a pas de tristesse qui l'accom-
"pagne à la façon des jouissances corporelles qui sont
"comme des remèdes contre quelque peine corporelle ; ain-
"si par exemple on a plaisir à boire tant que la soif se
"fait sentir, mais quand la soif est totalement éteinte
"le plaisir de boire cesse lui aussi. La jouissance de la
"contemplation ne vient pas de ce qu'elle enlève quelque
"peine, mais elle est délectable en elle-même : elle n'est
"pas en effet le résultat d'une génération comme on l'a dit
"plus haut (q.34 a.8) mais une opération parfaite.

"Accidentellement cependant la tristesse peut s'
"immiscer dans la délectation de l'"apréhension" de deux
"façons différentes. La première du côté de l'organe ; la
"seconde par la gêne de l'"appréhension". En effet en ce
"qui concerne l'organe, à l'appréhension peut s'adjoindre
"une tristesse ou une douleur ; soit directement dans les

"facultés d'appréhension de la partie sensitive qui ont un
"organe corporel ; soit du fait de l'objet sensible qui .
"peut être contraire au bon ordre de l'organe (comme le
"goût d'une chose amère, l'odeur d'une chose fétide) ; ou
"par la durée de la présentation d'un objet de sensation
"qui convient mais qui par sa persistance dépasse la capa-
"cité naturelle , comme on l'a déjà dit (q.23 a.2) ; de ce
"fait l'appréhension sensible qui était d'abord délectable
"devient fatigante.

"Mais ces raisons n'ont pas de valeur en ce qui
"concerne la contemplation de l'esprit (-mens) parce que l'
"esprit n'a pas d'organe corporel ; d'où il est dit dans
"l'autorité qui a été présentée (sed contra. Sap. 8/16)
"que "la contemplation de l'esprit n'a ni amertume ni fati-
"gue". Mais parce que l'esprit humain utilise pour la con-
"templation les forces sensibles dont les actes peuvent
"être sujets à la fatigue, il en résulte indirectement la
"survenue de douleur et d'affliction dans la contempla-
"tion. Mais cette tristesse jointe accidentellement à la
"contemplation n'est contraire ni d'une façon ni de l'au-
"tre à la délectation jointe à un tel acte. En effet la
"tristesse qui vient de l'empêchement de la contemplation
"n'est pas contraire à la délectation de la contemplation
"mais a plutôt une certaine convenance avec elle, com-
"me on l'a expliqué à l'article précédent. Quant à la tris-
"tesse et à l'affliction qui viennent de la lassitude du
"corps, elles ne peuvent être rapportée au même genre de
"sorte qu'elles sont quasiment disparates. Et ainsi il est

"Manifeste que la jouissance qui vient de la contempla-
 "tion en elle-même, n'a pour contraire aucune tristesse
 "et n'est accompagnée d'aucune tristesse sinon par accident.
 "Ia IIae q. 35 a 5 cps."

On ne peut s'empêcher de remarquer que lorsque St Thomas parle de plaisir intellectuel, il le fait en connaissance de cause. Nous serions d'ailleurs bien en peine de le critiquer sur ce point. Cette remarque faite il faut souligner la précision avec laquelle est mise en place dans ce texte l'ordre des passions dans le monde de la génération et de la corruption, c'est à dire du monde matériel ; et, dans un même mouvement, St Thomas pose avec une lucidité exemplaire les contingences de l'intelligence humaine "in statu presentae vitae. Pour le fou la perturbation grave de l'âme entraîne une sorte de paralysie du "mens", de la raison. L'homme normal trouve ses propres limites dans la fatigue et l'usure de ce corps soumis à la contingence de ce monde. On dira : fallait-il citer un texte aussi long qui ne contient pas d'allusion psychopathologique directe ? On ne peut répondre autrement qu'en disant qu'il est absolument impossible de faire saisir la valeur et les limites de l'anthropologie thomiste, si l'on n'a pas pris garde à mettre en évidence l'importance qu'y prend la notion de contemplation

Les quatre espèces de tristesse.

La question se termine par l'exploration du voca-

cabulaire traditionnel de la tristesse. Quatre "espèces" son retenues : elles se différencient par leur objet, mal perçu et que l'on cherche à fuir. La miséricorde est ainsi la tristesse du mal d'un autre, dans la mesure où il est pris comme le sien propre. L'envie, elle, vient de ce que le bien de l'autre est estimé comme son propre mal. Nous en arrivons ainsi à la définition de "l'anxiété" et de l'"acédie" : "L'effet propre de la tristesse consiste dans une certaine fuite de la part de l'appétit ; mais un effet supplémentaire de la tristesse et qui lui est étranger doit être noté : la fuite peut devenir impossible. Ainsi en est-il de l'"anxiété" qui alourdit l'âme au point que plus aucun refuge ne paraît possible, d'où aussi ce nom d'angoisse (angustia). Et si cet alourdissement est tel que les membres extérieurs sont paralysés, on en arrive à l'"acédie" ; il n'y a plus alors ni fuite, ni appétit. C'est pourquoi aussi l'"acédie" enlève la voix, car parmi tous les mouvements extérieurs, la voix exprime le mieux les pensées et les affects intérieurs, tant chez les hommes que chez les autres animaux. Ia IIae " q.35 a 8 cps."

C. les Causes de la douleur et de la tristesse .q.36.

Cette question n'apporte que peu de nouveauté par rapport à la précédente. Nous retiendrons cependant ce passage de l'article 2 : "est-ce que le désir est cause de douleur ?."

10

"La tristesse est un certain mouvement de l'ap-
"pétit naturel et le mouvement de l'appétit a une ressemb-
"blance avec l'appétit naturel. On peut trouver à ce der-
"nier deux causes, l'une a raison de fin, l'autre a raison
"de principe du mouvement... La cause du mouvement de l'ap-
"pétit qui a raison de fin est son objet ; pour la tristesse
"on a déjà dit que cet objet était le mal conjoint. La cau-
"se qui est au principe de ce mouvement est le penchant in-
"térieur de l'appétit qui tout d'abord est incliné au bien
"et par suite à repousser le mal contraire. Ainsi donc le
"premier principe du mouvement de l'appétit est l'amour qui
"est le penchant premier de l'appétit à poursuivre le bien ;
"le second principe est la haine qui est le premier pen-
"chant de l'appétit à fuir le mal. Mais parce que la
"concupiscence ou la cupidité sont le premier effet de l'
"amour par lequel nous trouvons le plus notre jouissance,
"St Augustin parle de cupidité ou de concupiscence à la p
"place de l'amour et de cette façon il dit que la concupi-
"scence est la cause universelle de la douleur.

"Mais la concupiscence considérée dans sa raison
"propre est elle-même parfois cause de douleur. Est con-
"traire en effet à un mouvement tout ce qui l'empêche de
"parvenir à son terme ; ce qui est contraire au mouvement
"de l'appétit attriste ; et ainsi la concupiscence est cau-
"se de la tristesse dans la mesure où nous nous attristons
"quand le bien désiré tarde ou nous est complètement reti-
"ré. Elle ne peut cependant être cause générale de douleur
"parce que nous souffrons plus du retrait des biens pré-
"sents dans lesquels nous trouvons déjà notre jouissan-

Ce texte met en évidence la dynamique ontologique de la réflexion de St Thomas sur l'action et sa méthode d'explication des phénomènes psychologiques. Il faut cependant donner quelques éclaircissements sur sa conception générale des rapports du bien et du mal au sujet qui désire. Le mal n'est rien d'autre qu'une privation sous un certain angle du bien, et le mal ne peut être poursuivi que dans la mesure où il apparaît comme un bien par une erreur du jugement pratique. C'est que toute action tend à une plus grande perfection de l'être agissant, un supplément d'être, et le bien n'est autre que l'être perçu comme désirable et capable d'apporter un supplément d'être au sujet qui désire. Le mal est ce qui s'oppose en dernière analyse à cette plus grande perfection.

D. les EFFETS de la tristesse. q.37

Nous en arrivons à la question centrale du point de vue de notre recherche de notations proprements psychopathologiques. En effet nous y trouvons une série de textes dont nous verrons qu'ils peuvent être appliqués directement à la tristesse-maladie.

Tristesse et acquisition de la science.

"Toutes les puissances de l'âme prennent racine dans l'essence de l'âme qui est unique, il est donc nécessaire que dans la mesure où l'"intentio" de l'âme est appliquée fortement à l'opération d'une puissance, elle soit retirée de l'opération de l'autre. Dans une seule âme il

" ne peut y avoir qu'une seule "intentio" : et pour cette
 " raison si quelque chose attire à soi totalement l'"inten-
 " tio" de l'âme ou une grande partie de celle-ci, il n'est
 " pas possible qu'il y ait en même temps quelque chose d'au-
 " tre qui requière une grande attention. Il est d'autre part
 " manifeste que la douleur sensible est ce qui attire le
 " plus l'intentio de l'âme car chacun tend naturellement à
 " repousser de toute son "intentio" ce qui lui est contraire,
 " comme cela se voit dans les choses de la nature. De même
 " il est clair que pour apprendre quelque chose de nouveau
 " l'étude est nécessaire et demande une grande "intentio",
 " comme le disent les Proverbes (2/4) : "si vous cherchez
 " la sagesse comme de l'argent si vous creusez comme pour
 " chercher un trésor, alors vous comprendrez la discipline".
 " Ainsi quand la douleur est intense, l'homme est empêché
 " d'apprendre quoique ce soit ; et cette douleur peut arri-
 " ver au point que l'homme ne puisse considérer ce qu'il sa-
 " vait auparavant. Il y a cependant des différences selon
 " les individus qui proviennent de l'amour que l'homme a
 " pour apprendre ou pour réfléchir ; plus celui-ci est
 " grand, plus il retient l'"intentio" de l'âme de tel-
 " le sorte qu'elle ne se porte pas totalement vers la dou-
 " leur. Ia IIae q. 36 a 1."

Nous avons ici appliquée à la passion-douleur
 cette conception de l'"intentio", capacité globale et li-
 mitée du désir que nous avions trouvé dans un texte géné-
 ral sur les "amentes".¹ Il est très difficile à nouveau
 de trouver un mot pour désigner cette quantité d'énergie

existe une quantité limitée de "pouvoir" et celui-ci peut être pris en entier par n'importe laquelle des facultés de l'âme.

Alourdissement de l'âme et privation du mouvement .

"Les effets des passions de l'âme sont parfois "désignés par métaphore à la ressemblance des corps sensibles, car le mouvement de l'appétit animal est semblable "aux penchants de l'appétit naturel. Et de cette façon la "ferveur" est dite de l'amour, la "dilatation" de la jouissance, l'"alourdissement,, de la tristesse. On dit que l' "homme est alourdi du fait qu'un poids le gêne dans son mouvement propre. Comme la tristesse résulte de la présence "d'un mal, celui-ci "alourdi" l'âme dans la mesure où il "empêche le mouvement de la volonté et entrave la jouissance de son acte. Si toutefois la force de ce mal n'est pas "telle qu'elle ôte au sujet tout espoir d'évasion, il reste "un mouvement pour repousser la chose nuisible et contrainte bien que l'âme soit alourdie du fait qu'elle n'a pas "dans le présent ce qu'elle veut. Mais si la force du mal "est telle que tout espoir d'évasion a disparu., alors le "mouvement intérieur de l'âme qui est plongée dans l'angoisse est paralysée au point qu'elle ne peut en sortir ni d' "un côté ni de l'autre ; parfois même le mouvement extérieur du corps est entravé au point que l'homme en reste "te stupide. Ia IIae q. 37 a.2."

On voit bien les rapports de la tristesse à l'angoisse et la paralysie qu'elle entraîne. Certes la référence psychopathologique n'est pas directement présente, mais encore une fois le principe est posé et en tout cas nous voyons très clairement comment la tristesse peut plonger l'homme dans l'inhibition complète.

Mais à l'inverse la tristesse peut favoriser le mouvement de l'âme : " d'une autre façon l'opération est "rapportée à la tristesse comme à son principe et à sa cause. Il est alors nécessaire que l'opération soit augmentée "par la tristesse, dans la mesure où plus quelqu'un est "triste de quelque chose plus il s'efforce de la repousser "tant qu'il reste un espoir de la rejeter ; autrement aucun "mouvement, aucune opération ne résulterait de la tristesse. Ia IIae q. 37 a 3 cps."

Tristesse et atteinte corporelle.

"Parmi les passions de l'âme, la tristesse est "celle qui nuit le plus au corps. Elle répugne en effet "à la vie humaine elle-même et pas seulement partiellement "comme pour les autres passions¹. La vie humaine consiste "en effet en un certain mouvement qui diffuse du cœur "jusqu'aux membres et ce mouvement a dans la nature "humaine une certaine mesure bien déterminée. Si le "mouvement dépassait sa juste mesure, il irait à l'encontre de la nature humaine mais partiellement et "pas contre la nature elle-même si ce mouvement est totalement empêché, un tel fait s'oppose à la vie humaine dans

"sa nature même. On remarquera que dans toutes les pas-
"sions de l'âme le changement corporel qui en est com-
"me la matière est conforme et proportionné au mouvement
"de l'appétit qui en est la forme, car en toute chose la
"matière est proportionnée à sa forme. Ainsi les pas-
"sions de l'âme qui comportent un mouvement de l'appétit
"à poursuivre une chose ne sont pas contraire au mouvement
"vital dans sa nature, mais peuvent y répugner partielle-
"ment, comme l'amour, la joie, le désir, etc. C'est la rai-
"son pour laquelle d'ailleurs en elles-mêmes ces passions
"entretiennent la vie du corps, mais leur excès peut nuire.

"Par contre les passions qui donnent un mouve-
"ment de l'appétit qui consiste en une fuite ou une rétrac-
"tion, répugnent au mouvement vital, non seulement en par-
"tie mais dans sa nature même et c'est pourquoi elles
"nuisent purement et simplement ; ces passions sont la
"peur et le désespoir, mais surtout la tristesse qui "a-
"lourdit" l'âme par le mal présent dont la pression est
"plus forte que le mal futur." Ia IIae q.37 a 4 cps."

Nous rencontrons ici pour la première fois cet-
"te physiologie aristotélicienne qu'on pourrait qualifier
de physiologie "métaphorique" lorsqu'elle est utilisée par
St Thomas. En effet, chez Aristote, ces affirmations s'ap-
puyaient sur une recherche personnelle ; St Thomas, lui,
reprend les idées exposées dans les Physiques et les
opuscules ; à cela il ajoute certaines opinions du temps
qu'il utilise et retranscrit en fonction de sa propre
pensée. Seul un travail de recherche sur les sources permet-

trait de saisir cette réorganisation. Nous en avons donné un exemple rapide lorsque nous avons étudié le sens du mot mélancolique. Mais ici où nous essayons plutôt de saisir la progression de la pensée, l'intérêt du texte se trouve non plus dans les notions elles-mêmes mais dans l'effort qui est fait pour concevoir les rapports du matériel ou plutôt du corporel avec la passion et les possibilités de ce que nous appellerions lésion ou désordre organique qui découlent de celle-ci.

E. Les REMEDES de la tristesse.

L'avant dernière question nous apportera quelques notations cliniques intéressantes et nous montrera surtout comment le remède est conçu de façon très hippocratique : il s'agit avant tout d'aider le mouvement de la nature.

Tout plaisir diminue la douleur : "de même qu'un repos corporel quelconque apporte un soulagement à une fatigue quelconque issue d'une cause contre nature, de même n'importe quel plaisir apporte un remède qui diminue n'importe quelle tristesse. Ia IIae q.28 a1 cps". Ce principe a été longuement étudié plus haut, il vaut pour les articles qui étudient le soulagement apporté par les larmes (a.3), les amis qui partagent la peine (a.4), le sommeil et les bains (a.5).

Plus intéressantes sont les notations concernant la disparition de la tristesse : "Quand deux cau-

"ses entraînent un mouvement à des buts contraires, l'
 "une tend à gêner l'autre et c'est en fin de compte la
 "plus forte et la plus durable qui a le dessus. On peut
 "voir ces deux causes à l'oeuvre chez l'homme qui est tris-
 "te du souvenir de ce dont il avait coutume de se réjouir
 "avec un ami mort ou absent. En effet, d'une part la pen-
 "sée de la mort ou de l'absence de l'ami est à l'origine
 "de la douleur ; mais le bien qui est là présent invite
 "à la jouissance et donc l'une tend à diminuer l'autre.
 "Par ailleurs le sentiment du présent peut davantage que
 "la mémoire du passé et l'amour de soi-même est présent
 "de façon beaucoup plus permanente que l'amour de l'autre ;
 "de sorte qu'à la fin la jouissance repousse la tristesse.
 "La IIae, q38 a 1 ad 3m". Nous avons là un modèle intellec-
 tuel et purement conceptuel de ce que la clinique tend
 à dégager dans le travail du deuil.

Notre conclusion ne peut être que l'ad 3m de
 la question 37 : "la tristesse enlève parfois la raison,
 comme on le voit chez ceux qui de douleur sont tombés
 dans la mélancolie ou la manie ."Tous les textes que nous
 avons lu éclairent ce passage. Nous avons vu en effet
 qu'un excès de tristesse porte atteinte à la raison et
 à la vie, la rétraction du mouvement de l'âme sensitive
 retire l'usage de la raison, prive le corps de ses mou-
 vements, laisse l'homme sans voix et comme stupide.
 En ce qui concerne la manie, nous trouverons ailleurs
 d'autres éléments ; mais c'est surtout la perception de
 l'unité de la cause des deux affections qui est à mouli-

Chapitre deuxième : LA COLERE ET LA CRAINTE.

l'étude de la passion tristesse nous a montré comment on pouvait passer facilement de la passion mouvement normal de l'âme à la passion-maladie. Pour St Thomas la tristesse est la passion la plus nuisible, contraire à la vie même. Dans cet ordre d'idées, Crainte et Colère, passions de l'appétit irascible viennent immédiatement après la tristesse.

A- LA COLERE.

La colère occupe une place spéciale parmi les passions dans la mesure où elle est un mouvement complexe : "La colère peut être appelée passion dans la mesure où elle est entraînée par le concours de nombreuses causes ; le mouvement de la colère ne surgit pas en effet sans quelque tristesse et s'il n'y a pas quelque désir ou quelque espoir de se venger... D'où si une personne très puissante lésait quelqu'un, celui-ci ne pourrait pas se mettre en colère mais serait seulement triste. Ia IIae q.46 a.1 cps."

Cette colère qui tend à venger d'un mal émeut tout particulièrement l'appétit sensitif et l'entraîne facilement au delà de la soumission à la raison : " la colère, bien qu'elle soit normalement chez l'homme soumise à la raison, peut cependant exister chez la brute animale irrationnelle dans la mesure où son instinct est

"mûpar l'imagination à quelque chose de comparable aux
 "actes rationnels. Ainsi donc, puisque chez l'homme exis-
 "tent raison et imagination, le mouvement de la colère
 "peut surgir de deux façons. De la première, seule l'ima-
 "gination dénonce le dommage apporté, alors peut survenir
 "un mouvement de colère contre des choses privées de rai-
 "son ou même inanimées, à la manière de l'emportement des
 "animaux contre tout ce qui les blesse. De la seconde,
 "c'est la raison qui dénonce le dommage et ainsi il ne
 "peut y avoir de colère contre les choses insensibles ou
 "contre les morts... car on ne peut tirer d'eux vengeance
 "ni leur faire injure. Ia IIae q.46 a.7 cps."

Dans cette recherche de la définition de la
 colère un article en distingue trois espèces : " les trois
 "espèces de la colère se distinguent par l'objet qui pro-
 "voque celle-ci. La première est appelée "fiel" par
 "la facilité de son mouvement même et du fait qu'elle s'é-
 "lève très vite ; en raison de la tristesse qui cause la
 "colère et qui reste longtemps dans la mémoire, on appel-
 "la "manie" la seconde espèce; Cicéron fait dériver ce
 "mot de "manere"(rester) en raison de la vengeance que
 "celui qui est en colère cherche à réaliser et garde en
 "son esprit . La troisième espèce est la "fureur" qui réa-
 "lise la vengeance et qui ne se calme pas tant qu'elle
 "n'a pas puni. Ia IIae q. 46 a.8"

St Thomas note ensuite avec une certaine com-
 plaisance le mouvement et les modifications corporelles
 concomitantes à la colère : " Le changement entraîné par

"les passions de l'âme est proportionné au mouvement de
 "l'appétit. Or il est manifeste qu'un appétit, même natu-
 "rel, tend plus fortement vers ce qui lui est contrai-
 "re, dans la mesure où celui-ci est présent ; ainsi nous
 "voyons que l'eau chaude se congèle mieux, comme si le
 "froid agissait plus intensément dans le chaud. Le mouve-
 "ment de l'appétit est entraîné dans la colère par quel-
 "que injure faite, comme si un certain contraire était
 "présent ; c'est pourquoi l'appétit s'élève de façon puis-
 "sante pour repousser l'injure par désir de vengeance ;
 "il s'ensuit une grande véhémence et une grande impétuo-
 "sité dans le mouvement de la colère. Et comme le mouve-
 "ment de la colère ne se fait pas par rétraction, mouve-
 "ment auquel est proportionné le froid, mais plutôt par
 "manière d'extension à laquelle est proportionnée la cha-
 "leur, le mouvement de colère qui suit entraîne une cer-
 "taine ferveur du sang et des esprits autour du coeur .
 "qui est l'instrument des passions de l'âme. Ainsi, étant
 "donné cette grande perturbation du coeur dans la colère,
 "apparaissent certains signes au niveau des membres exté-
 "rieurs. C'est pourquoi St Grégoire dit : "excité par le
 "mouvement de la colère, le coeur palpite, le corps trem-
 "ble, la langue est tirée, la face brule, les yeux sont
 "injectés et ne reconnaissent plus les choses évidentes,
 "la bouche émet des clameurs ; mais l'esprit ignore ce
 "qui est dit".Ia IIae q.48 a2cps". Nous touchons ici les
 limites de ce vocabulaire préscientifique qui est aussi-
 métaphorique que la réflexion ontologique est rigoureuse.

L'étude de la colère est particulièrement riche en images de ce type, nous ne^{nous} y attarderons pas. Notons simplement le texte qui montre comment la colère peut empêcher l'usage de la raison : "l'esprit ou la raison, bien qu' "il n'utilise pas en soi d'organe corporel pour son acte "propre, dans la mesure où il a besoin pour son exercice "de certaines puissances dont la mise en oeuvre est em- "pêchée par une perturbation corporelle, est paralysé "dans son jugement par ces perturbations ; ceci se voit "bien dans l'ébriété et le sommeil. La colère entraîne "une perturbation corporelle qui concerne surtout le "coeur et qui dérive ensuite aux membres extérieurs. D' "où la colère, parmi les passions, empêche le plus manifestement l'usage de la raison. q.48 a.3 cps."

B- La CRAINTE.-

Après la tristesse et la colère, c'est la crainte qui expose le plus l'homme à tomber dans les excès nocifs de la passion : "la passion se dit "au sens propre du mouvement de la force appétitive ; et "encore plus proprement du mouvement de la vertu appétitive ayant un organe corporel qui agit pas une certaine "transformation corporelle ; et enfin surtout sont dits "passions ces mouvements qui incluent une certaine atteinte corporelle. Il est manifeste que la crainte, puisqu' "elle a pour objet le mal, relève de la puissance appétitive qui a pour objet propre le bien et le mal ; mais "elle appartient à l'appétit sensitif ; elle agit donc

"avec une certaine transformation corporelle qui est une
 "contraction comme le dit Jean Damascène, et comporte de
 "plus un rapport au mal, à savoir que le mal a en quel-
 "que façon la victoire sur quelqu'un. D'où le nom de pas-
 "sion lui convient de la façon la plus vraie ; mais elle
 "passe après la tristesse qui a pour objet le mal pré-
 "sent ; en effet la crainte concerne le mal futur, qui
 "n'émeut pas autant que le mal présent. Ia IIae q.41 a.1"

Cette comparaison avec la tristesse restera
 présente dans toute l'étude de cette passion et nous
 trouvons une abondance particulièrement grande de ces
 textes utilisant cette physiologie "métaphorique" dont
 nous avons parlé plus haut : " en ce qui concerne le
 mouvement animal de l'appétit, la crainte comporte une
 certaine contraction. La raison en est que la crainte
 vient d'une représentation d'un mal imminent qui est dif-
 ficile à repousser... Cette difficulté vient de la débi-
 lité de la force... Et c'est pourquoi à partir de l'ima-
 gination qui est la cause de la crainte, se fait une con-
 traction de l'appétit ; comme nous le voyons chez les
 mourants : la nature se retire à l'intérieur d'elle-mê-
 me en raison de sa débilité . Dans les villes, quand les
 gens ont peur, ils partent des alentours et rentrent à
 l'intérieur des murs. Et à l'image de cette rétraction,
 qui appartient à l'appétit animal, il y a dans les corps
 soumis à la crainte, une contraction de chaleur et de
 vapeurs à l'intérieur. Ia IIae q.44 a.1 cps."

Chapitre troisième : AMOUR ET HAINE, CONCUPISCENCE ET DELECTATION.

Les limites de notre recherche ne nous permettent pas d'étudier chaque passion en détail. Nous ne pouvons cependant quitter le traité des passions sans relever un certain nombre de textes de grand intérêt

A- L'AMOUR.

Nous avons vu que l'amour est cause de toutes les passions. Mais s'il peut être passion, il peut aussi relever de l'acte parfait de la raison, d'une puissance immatérielle ; aussi son étude dans l'oeuvre de St Thomas, court à travers les traités de Dieu, des vertus théologales, etc... Nous nous limiterons ici à noter quelques-uns des effets de l'amour-passion.

L'extase.

"On dit que quelqu'un subit une extase lorsqu'
"il est mis hors de lui-même ; ceci peut arriver selon
"la capacité d'appréhension ou selon la force appétitive.
"Selon la capacité appréhensive on dit que quelqu'un est
"mis hors de lui lorsqu'il est mis hors de sa connaissance
"ce propre ; soit qu'il soit élevé à une connaissance supérieure... soit qu'il soit rabaissé au rang inférieur
"par exemple lorsque quelqu'un tombe dans la furie ou
"l'"amentia" on dit qu'il souffre d'extase. En ce qui
"concerne la puissance appétitive on dit que quelqu'un

"est en extase quand l'appétit se porte vers l'autre,
 "sortant d'une certaine façon de lui-même... Ce type d'
 "extase a pour cause directe l'amour s'il s'agit d'amour
 "d'amitié,¹ mais seulement d'une certaine manière s'il
 "s'agit d'amour de concupiscence".Ia IIae q.28 a.3 cps."

Les quatre effets immédiats de l'amour.

"On peut attribuer quatre effets immédiats
 "à l'amour : la liquéfaction, la fruition, la langueur
 "et la ferveur. Parmi ceux-ci le premier est la liquéfac-
 "tion qui est opposé à la congélation. Les choses en ef-
 "fet qui sont congelées, sont contractées sur elles-mêmes
 "en sorte qu'elles ne peuvent souffrir facilement la pé-
 "nétration d'un autre. Mais dans l'amour il convient que
 "l'appétit se dispose à recevoir le bien-aimé, dans la
 "mesure où l'aimé est dans l'amant. D'où la congélation
 "du coeur ou sa dureté est une disposition qui repousse
 "l'amour ; mais la liquéfaction comporte une certaine mo-
 "dification du coeur par lequel celui-ci est rendu capa-
 "ble d'accueillir en lui l'aimé ... Si l'aimé est alors
 "présent et possédé, la délectation ou la fruition nais-
 "sent ; mais s'il est absent, il en résulte deux pas-
 "sions, soit la tristesse de l'absence qui est désignée
 "par la langueur, et l'intense désir de rencontrer l'aimé,
 "qui est désigné par la ferveur. Et ces choses sont les
 "effets de l'amour considéré rationnellement dans le rap-
 "port de la puissance appétitive à son objet ; mais dans
 "la passion de l'amour surviennent aussi certains effets

"analogues aux précédents en ce qui concerne la modification des organes. Ia IIae q.29 a.5 ad obj."

B. LA DELECTATION.

La délectation est la passion qui résulte de la possession du bien, ou de ce qui apparaît comme tel. Toute délectation n'est pas bonne et certaines peuvent ôter l'usage de la raison : "Comme le dit Aristote, "les délectations propres à un acte l'augmentent, celles qui lui sont étrangères le gênent". Il y a "une certaine délectation qui vient de l'exercice même "de la raison, par exemple dans la contemplation ou le "raisonnement. Cette délectation n'empêche pas l'usage "de la raison mais au contraire l'aide ; nous faisons en "effet avec plus d'attention ce qui nous fait plaisir. "Mais les délectations corporelles empêchent l'usage de "la raison de trois manières . La première découle de la "distraction qu'elles apportent : nous portons en effet "une grande attention aux choses qui font notre délectation... Dans la mesure où la délectation corporelle est "grande, ou elle empêche l'usage de la raison, ou elle l'"enlève complètement en attirant complètement à elle l'"intentio" de l'âme... Ia IIae q.33 a.4 cps."

Enfin certaines délectations peuvent être contre nature : "La nature peut être considérée en l'homme selon qu'elle est différente de la raison, c'est à "dire en ce qu'elle a de commun aux hommes et aux autres "créatures, en particulier en ce qu'elle n'obéit pas à

"la raison ; et de cette manière les choses qui con-
"courent à la conservation du corps, soit de l'individu
"(comme manger, boire, dormir,) ou selon l'espèce,(comme
"la sexualité) sont dites naturellement délectables pour
"l'homme.

"Selon l'une ou l'autre manière, il arrive que
"certaines délectations ne soient pas naturelles en soi
"Mais le deviennent sous un certain rapport. Il arrive
"en effet que chez un individu, l'un des principes natu-
"rels de l'espèce devient naturel à cet individu, comme
"il est naturel à l'eau chaude qu'elle chauffe ; ainsi
"donc il arrive que ce qui est contre la nature de l'
"homme, soit par rapport à la raison, soit par rapport à
"la conservation de l'espèce, devienne pour tel homme
"connaturel en raison de quelque corruption de la nature
"existant en lui. Et cette corruption peut venir soit du
"corps, comme dans la maladie : chez les fiévreux, les
"choses douces semblent amères ; soit en raison d'une
"mauvaise complexion, comme certains ont pour délices de
"manger de la terre ou du charbon ; ou même par altéra-
"tion de l'âme, comme certains qui en raison d'une coutu-
"me se délectent de manger des hommes, ou du coït avec
"les bêtes ou les garçons et autres choses de ce genre
"qui ne relèvent pas de la nature humaine. Ia IIae. q.31
"a.7."On peut voir clairement ici que ce que nous appe-
lons perversion se situe pour St Thomas du côté de la
corruption et de la dégénérescence : de tels êtres sor-
tent de l'espèce, ils ont une autre nature.

La perte de raison dans l'acte conjugal.

"Les délectations qui accompagnent l'acte de
"la raison n'empêchent pas l'exercice de la raison et
"ne corrompent pas la prudence; mais les délectations
"autres, en particulier corporelles l'empêchent ; soit
"par contrariété...; soit par une certaine gêne comme
"dans l'acte conjugal. Bien que la délectation convienne
"ici à la droite raison, elle empêche l'usage de la raison
"par la modification corporelle qu'elle entraîne. Il ne
"s'ensuit pas pour autant une malice morale... Nous dirons
"cependant que ...bien qu'il (l'acte conjugal) ne soit
"ni péché mortel, ni péché véniel, il provient d'une cer-
"taine malice morale, c'est à dire le péché des premiers
"parents. En effet cet empêchement n'existait pas dans
"l'état d'innocence(cf Ia q. 93 a2). Ia IIae q. 34 a1
"ad 1m."

Cet examen rapide du Traité des Passions de la Somme Théologique, nous permet d'apprécier à la fois la rigueur de l'expression de St Thomas dans son domaine propre qu'est la psychologie rationnelle, et en tout cas sa cohérence et ses limites. Mais, faute d'une physiologie autre que métaphorique et analogique, il ne peut concevoir ce trouble corporel de façon rigoureuse, du moins au regard de notre science moderne. La distance de sept siècles qui nous en sépare ne nous autorise pas à faire une transposition. St Thomas n'est pas organiciste. Le concept d'organe est en effet absolument équivoque dans ce cas. Il y a toute la distance entre le concept thomiste et notre concept moderne qu'il y a entre la description clinique scientifique et cette description des qualités corporelles.

Il faut d'ailleurs éviter une autre confusion : celle qui voudrait retrouver les origines de notre nosographie psychiatrique actuelle dans ces textes. Le vocabulaire de la psychologie rationnelle est resté très fixe chez les philosophes et la lecture de Descartes ou de Kant est étonnante à ce sujet. Mais sous les mots se cachent des réalités différentes. On passe d'un monde à l'autre où les références de pensée, la visée anthropologique et les références sociales sont totalement différentes.

TROISIEME PARTIE : LA STULTITIA

(essai d'un approche critique de la
notion de maladie mentale dans ses
références théologiques)

"Je suis donc comme vous voyez, cette
vraie distributrice de biens, cette
Folie, que les latins nomment
"Stultitia" et les grecs "Moria".

Erasmus, Eloge de la Folie p.9

Nous avons donc tenté d'établir la place qu'occupe la folie dans l'édifice théorique de St Thomas, dans ce que nous pouvons appeler son anthropologie générale. Mais il faut pousser plus loin notre analyse et écrire une troisième partie qui, sans avoir l'importance des précédentes, laissera la place à des considérations plus philosophiques et plus critiques. Elle pourra peut-être mieux faire apparaître une donnée que nous avons jusqu'ici laissée dans l'ombre: on pourrait en effet lire ce travail comme une recherche sur la préhistoire de la psychiatrie. Nous savons quelles précautions doivent être prises. Peut-être pourrions nous remettre à sa place la portée exacte de ce travail si, nous constatons que le problème de la folie peut être traité sous deux angles: celui de la psychiatrie, celui d'une histoire philosophique de la folie avant ou en dehors du moment où celle-ci est considérée comme une conduite déviante et qui appartient comme telle au domaine de la science médicale.

Nous chercherons d'abord à élargir les quelques notations que nous avons faites dans l'introduction sur la notion même de folie. Là nous procéderons de la même façon qu'aux chapitres précédents,

en lisant les textes. Nous verrons ainsi apparaître l'importance du mot "stultitia". Nous discuterons ensuite le problème de l'unité du corps et de l'âme. Cependant, bien conscients que cette étude sort du cadre d'une considération proprement médicale, nous tenterons d'être aussi brefs que possible.

A. LA "STULTITIA".

La citation d'Erasme placée en exergue de ce chapitre nous introduit au problème de vocabulaire que pose le mot "stultitia". "Moria" en grec, "stultitia" en latin, tels sont les mots qui désignent la folie dans le vocabulaire traditionnel et dont on aurait pu attendre l'emploi. D'où vient donc que ce terme soit évité par St Thomas lorsqu'il désigne la folie par un terme général ?

La clé de notre problème se trouve dans un texte de Saint Paul, l'exorde de la Première Epître aux Corinthiens où il célèbre la "Folie de la Croix":

"Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ ... μωρία ἐστίν..."

"Verbum enim Crucis stultitia est ..."

"Le langage de la Croix est folie pour

"ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, pour nous, il est puissance de Dieu... Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ? Puisqu'en effet le monde, par le moyen de la sagesse n'a point reconnu

"Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie du
"message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants. I Co.
"18-19." Ces termes sont repris à la fin du chapitre trois:
"Si quelqu'un se croit sage au jugement de ce monde qu'
"il se fasse fou pour devenir sage ; car la sagesse de
"ce monde est folie devant Dieu... I Co c.3, 18-19."

A prendre le texte au pied de la lettre, il
s'agit de cette Folie divine qui est un ordre supérieur
à la Sagesse de Dieu qui nous est donnée naturellement
à connaître dans l'Ordre et l'Harmonie du monde qui nous
parle de son Créateur. Mais le texte peut être entendu
de deux façons. On peut le tirer dans le sens de la
Sagesse : cette folie n'est qu'une sagesse nouvelle,
supérieure. On peut d'autre part mettre l'accent sur le
mot "Folie" et même sur l'expression "Folie de la Croix"
et dénoncer ainsi le drame de l'homme qui dit toujours
de l'autre qu'il est fou. Il faut souligner que le pre-
mier texte que nous avons cité met lui-même l'accent
sur la folie, le second sur la sagesse.

Nous n'avons pas jusqu'ici rencontré de texte
de St Thomas où ce passage est cité. Il n'intervient
jamais dans la réflexion générale dont nous avons rendu
compte. Il trouve sa place dans un contexte bien parti-
culier : l'étude du "Don de Sagesse" qui se définit de
la façon suivante : "Celui qui connaît la cause la plus
"haute, c'est à dire Dieu, possède la sagesse même dans

"la mesure où il peut tout juger et ordonner selon
 "les règles divines. Un tel jugement ne peut être
 "donné à l'homme que par l'Esprit Saint comme il est dit
 "dans I Co 2/15 : "l'homme qui vit dans l'Esprit juge
 "de tout" ; il est dit ailleurs : "l'Esprit scrute toute
 "chose et même les profondeurs de Dieu" D'où la Sagesse
 "est un don de l'Esprit Saint"IIa IIae q.46 a.1 cps."

A ce Don de Sagesse s'oppose précisément la
 Stultitia" : "Le mot de "stultitia" semble dériver du
 "mot stupeur. Isidore de Séville (Ethymologicarum Lib.
 "10 ad Lit.S.) dit "le "stultus" est celui qui ne peut
 "se mouvoir du fait de la stupeur". Et la "stultitia"
 "est différente de la "fatuitas", car si la "stultitia"
 "entraîne une hébétude de coeur et une obtusion des sens,
 "la "fatuitas" entraîne une privation totale du sens
 "spirituel. C'est la raison pour laquelle il convient d'
 "opposer "stultitia"et "sagesse" ... car la "stultitia"
 "s'oppose à la sagesse comme son contraire ; la"fatuitas"
 "comme sa pure négation ; en effet le "fatuus" a perdu
 "le sens du jugement ; le "stultus" le possède, mais
 "il est comme hébété ; le sage lui, possède un sens
 "subtil et perspicace."

Les étymologies d'Isidore de Seville n'ont
 rien de très philologique, elles ne sont invoquées que
 pour justifier le choix d'un mot. Il y a en effet peu
 de différence entre "fatuus", notre "fât", le "fada"

provençal, et "stultus", notre "sot". En fait le choix du terme dépend du texte de la première épître aux Corinthiens dont l'autorité est sans comparaison avec le dictionnaire des Etymologies d'Isidore de Séville. Ce texte est cité dans la première objection : "si quelqu'un veut être sage ici-bas, qu'il devienne fou pour devenir sage. I Co 3/18". La réponse à cette objection est du plus haut intérêt : "de même que l'on peut parler d'une sagesse mauvaise qui est appelée sagesse du siècle parce qu'elle prend pour fin ultime un bien terrestre ; de même il y a une certaine "stultitia" qui est bonne, opposée à cette sagesse mauvaise et qui consiste dans le mépris des biens terrestres. C'est de cette "stultitia" dont parle l'Apôtre Paul". Des deux directions d'interprétation du texte de St Paul que nous avons dégagées, St Thomas retient évidemment la première : la folie dont parle St Paul, n'est qu'une sagesse supérieure, à la limite, c'est la sagesse théologique!

Cette interprétation est encore plus appuyée dans la IIa IIae q. 113 a.1 ad 1m : "il existe deux "sagesses comme il existe deux "stultitiae" ; il y a en effet une certaine sagesse selon Dieu à laquelle s'oppose une certaine "stultitia" selon les hommes ou selon le monde. Ainsi St Paul dit dans I Co 3/18 : "si quelqu'un parmi vous passe pour sage dans ce monde, qu'il devienne fou pour pouvoir être sage". La sagesse de ce monde qui est "stultitia" auprès de Dieu est bien diffé-

rente. Celui qui s'appuie sur Dieu affirme être le plus fou devant le jugement humain parce qu'il méprise les biens humains que recherche la sagesse des hommes. C'est la raison pour laquelle Saint Paul continue : "et la sagesse des hommes n'est pas avec moi", et plus loin : "c'est pourquoi j'ai connu la science des saints". D'une autre façon on peut dire que la sagesse des hommes est celle qui est acquise par la raison humaine ; la sagesse des saints est celle que donne l'inspiration divine."

Nous pourrions citer ici un certain nombre de textes qui nous donneraient quelques précisions supplémentaires sur la manière dont St Thomas conçoit la privation de l'intelligence. Il semble inutile d'y revenir. Il est beaucoup plus important de souligner la direction dans laquelle s'oriente l'interprétation de St Thomas : il tourne délibérément le dos au contenu prophétique, dénonciateur du texte de St Paul, pour en conserver le sens le plus "rationnel". C'est peut-être là que nous saisissons le mieux les besoins d'ordre, de clarté et de rationalité que tente de combler la raison thomiste.

Il est bien sûr délicat d'utiliser un pamphlet à côté d'une oeuvre philosophique et théologique. Mais on ne peut trouver meilleur contraste que l'Eloge de la folie d'Erasme. En tirer une seule citation serait le trahir, car derrière la satire, il y a toute une réflexion profonde sur la manière de lire les Ecritures. Il faudrait ici citer tous les passages où sont criti-

qués les théologiens ministres d'uge rationalité absconde, pour saisir à quel point Erasme perçoit la Folie non plus comme une infirmité de l'homme classée et inventoriée, mais comme cette dénonciatrice impitoyable des défauts et des limites de l'homme.

B. L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS.

Le second point que nous devrions développer longuement ici est le problème des rapports de l'âme et du corps. Il est en effet à la base même du développement de Saint Thomas sur la folie, atteinte corporelle. On peut le formuler ainsi : comment un intellect qui est par soi immatériel peut être la forme d'un corps ? On pourrait concevoir que l'âme n'a qu'un rapport accidentel au corps, de sorte que celui-ci tienne son être d'une âme sensitive distincte. Saint Thomas n'accepte pas une solution semblable. Il cherchera dans de nombreux textes à expliciter sa pensée. L'expression la plus complète en est le chapitre 68 du Deuxième livre de la Somme "Contra Gentiles". Il revient à montrer comment l'âme spirituelle est principe unique de l'existence de l'être humain ; comme spirituelle la partie intellectuelle aura une existence qui transcende le monde matériel, mais liée à un corps elle a besoin de lui pour une action parfaite. St Thomas utilise

alors un argument qui est celui des degrés d'êtres : il convient que dans la hiérarchie des êtres créés, l'un d'entre eux réalise la jonction entre l'univers matériel et l'univers spirituel. Cet être, c'est l'homme, "horizon entre la matière et l'esprit".

On fera alors remarquer qu'à strictement parler, la doctrine de l'immortalité de l'âme n'est pas explicitée dans le texte biblique. L'immortalité de l'homme est certes affirmée, mais seulement dans les textes les plus récents de l'Ancien Testament et dans le Nouveau Testament. Et cette affirmation passe non pas par la notion de l'âme ou de l'esprit immortel, mais par celle de résurrection. Il ne faut pas pour autant faire de la doctrine de St Thomas une doctrine purement philosophique ; les arguments qu'il propose n'ont pu être élaborés que dans un contexte théologique.

En fin de compte nous nous retrouvons au centre du débat. On loue St Thomas d'Aquin d'avoir dûment conçu l'unité substantielle de l'âme et du corps, cela est vrai. On remarque moins les conséquences dans cette notion de l'immatérialité de l'intellect : il conduit à résoudre le problème de la folie comme un trouble de la matière, trouble toujours extérieur et hétérogène à l'intellect qui, lui, se réfugie dans l'innocence de l'immatérialité impassible. Les conséquences humaines peuvent en être désastreuses, nous en avons

montré les directions possibles ; elles peuvent aussi encourager à faire cesser l'interrogation sur la folie et engager la recherche sur ce dérèglement "somatique" qu'est l'"amentia". Une troisième voie pourrait s'ouvrir, si l'on prend garde aux réflexions longuement muries sur la nécessité des "images" et du corps pour le bon fonctionnement d'un intellect qui apparaît comme la source de l'existence du corps.

Mais avant de tenir pour "vraies" de telles conclusions, il faudrait se reporter au problème de la connaissance qui est à la base de la métaphysique aristotélicienne et thomiste. La notion même de vérité devrait être examinée à fond. Nous craignons qu'on oublie trop sur quelle analyse pré-scientifique du réel l'ontologie aristotélicienne s'appuie pour adhérer sans une longue démarche de réinvention à une telle conception de l'homme aussi équilibrée, séduisante soit-elle. Peut-être est-ce là pour nous l'apport fondamental de notre expérience clinique qui nous a invité à revenir aux sources philosophiques et prendre contact avec les recherches psychologiques et épistémologiques modernes.

C O N C L U S I O N

Pour conclure, nous tenterons de reprendre brièvement l'acquis de notre travail et de mieux marquer ses limites. Nous verrons alors plus clairement apparaître la réponse à la question que nous posions au début de notre recherche : qu'en est-il de la raison et de la non-raison chez St Thomas d'Aquin ?

"Amentes et furiosi", telle a été la principale figure de la folie que nous avons pu reconnaître. L'homme, horizon entre la matière et l'esprit possède un intellect incorruptible, une raison immatérielle. En ce sens il met en communication les deux grands types d'être créés, le monde matériel et le monde spirituel. Par sa place d'intermédiaire, il assure ce retour de la Créature à son Créateur dont parlent St Paul et St Augustin. Cet homme, formant un microcosme à lui seul, a été remis à son libre arbitre pour reconnaître sa fin et la choisir par l'acte libre de la raison. C'est en ce sens qu'il peut être dit personne.

Mais l'homme peut perdre sa raison, ou du moins il peut arriver que la raison et les actes qui sont gouvernés par elle ne soient plus reconnaissables chez certains hommes. Comment concevoir qu'un tel trouble surgisse ? La réponse est formelle : puisque

la raison est immatérielle, elle est par essence impassible et inattaquable par un trouble quelconque. Force nous est faite de nous tourner vers la partie corporelle de la nature humaine. La folie a la forme de la passion, mais d'une passion dérégulée, non soumise à la raison : le fou est "AMENS". Ainsi apparaît à la fois l'explication ontologique de cette absence de raison et la possibilité d'en faire une description : l'étude des passions nous fait découvrir chez St Thomas l'essentiel de sa réflexion sur la folie.

Mais il faut par ailleurs concevoir comment le trouble corporel qui déchaîne les passions, peut entraîner la raison au point que les actions des "Amens" ne puissent être comparées à l'"acte humain". La solution du problème se trouve dans l'étude de la psychologie de l'intellect humain et de son objet. Pour qu'il soit mis en oeuvre ("ut intelligat in actu"), l'intellect a besoin des images des sens et de cette coordination interne que réalisent les facultés de l'âme sensitive : estimative, cogitative, sens commun ; ou des images conservées dans le trésor de la mémoire sensitive. Le trouble corporel qu'entraîne la folie bouleverse ces facultés de telle sorte qu'elles ne sont plus capables de fournir à l'esprit l'instrument de son exercice. Ainsi l'"Amens", tout en gardant son intelligence intacte, voit celle-ci totalement paralysée. Ses actes ne peuvent lui être reprochés, puisque la raison

qui est la source de la responsabilité humaine ne s'y exprime plus.

Les conséquences d'une telle conception pourraient être une assimilation du fou à la "brute animale". St Thomas reconnaît cette menace et la corrige en indiquant dans un admirable texte sur le baptême des "Amentes", quelle conduite on doit tenir : toute parcelle de raison doit être respectée et si elle ne peut être reconnue la certitude de son existence, bien que son expression soit paralysée, doit faire prendre en charge ces malades par la communauté.

Résumer les notations de type "clinique" que nous avons consignées dans la deuxième partie n'est guère possible. Nous avons vu quelle richesse de description psychologique elles contiennent : mélancolie, manie, leur rapport à la tristesse... Il faut cependant entendre ces termes dans leur sens propre et ne pas y reconnaître indûment nos propres concepts, encore moins notre nosographie. Une lacune cependant reste très difficile à combler étant donné le point de vue descriptif que nous avons adopté : nous n'avons pu mettre en évidence le dynamisme de la morale de Saint Thomas. Il aurait fallu étudier la notion de vertu qui nous aurait montré comment l'homme normal domine progressivement ses actes les rendant progressivement plus rationnels et plus libres. Nous aurions découvert comment la raison exerce un pouvoir "politique" concret et dynamique sur le

microcosme humain. Car si nous trouvons chez St Thomas une conception rationnelle de la folie assez limitative, nul n'a décrit avec autant de finesse le dynamisme de l'"acte humain".

Cependant nous devons constater les propres limites de la pensée de St Thomas lorsqu'il s'agit de concevoir le substrat corporel du désordre des passions. Une comparaison revient souvent : le sommeil et l'ivresse. Mais lorsque nous abordons par exemple les questions qui étudient la colère-passion, nous rencontrons cette physiologie que nous avons qualifiée de métaphorique. Ce serait un reproche injustifié d'y appliquer en un sens péjoratif le qualificatif de pré-scientifique, mais nous touchons là ce qui est pour nous la question fondamentale au regard de la science moderne et particulièrement des problèmes posés par les méthodes des sciences humaines.

Chez les médecins de l'école hippocratique, chez Aristote lui-même, la science naturelle devait être issue d'une étude attentive des faits, l'"historia", au sens d'enquête, de recherche. St Thomas ne manquait pas d'une grande finesse psychologique, mais il n'existe pas chez lui de texte qui donne un analogue à ce que nous appelons aujourd'hui méthode expérimentale. La seule méthode employée est la recherche rationnelle à partir des données de la métaphy-

sique de l'être et de ses conséquences dans le domaine psychologique.

Pour intéressante et rigoureuse que soit la construction, pour séduisante à qui voudrait faire profession d'organiciste, l'ensemble de l'oeuvre de St Thomas ne peut concerner un clinicien que dans la mesure où un travail scientifique et expérimental pourrait permettre de dégager une théorie de la connaissance comparable au réalisme ontologique thomiste. Sans une telle théorie, il faut accepter de buter sur un inconnu qui ne nous permet pas de tenir en toute sécurité les lois de la Raison dont la Foi de St Thomas avait dégagé les règles.

NOTES.

- P12., N. 1 : "Amentes et Furiosi" : les sans esprits et les furieux. Nous verrons que le terme "Stultitia" serait plus proche de notre mot de folie et que St Thomas l'évite intentionnellement.
- P.13. n.1 : "Môria" pourrait correspondre assez bien à notre terme de folie.
- n.2 : " l'abstrait "amentia" reste d'un emploi très limité.
- P.15. n.1 Chacune de ces parties est divisée en "traités" composés de plusieurs "questions" en nombre variable. La question traite un sujet dont chaque élément est examiné dans un "article" qui réalise en quelque sorte la cellule de base de la Somme. Son titre est une question par ex. : "Utrum amentes et furiosi debeant baptizari". Sont d'abord exposées les objections s'opposant à la doctrine qui va être expliquée. Elles sont choisies le plus souvent en fonction d'une nuance à apporter à l'énoncé principal. Vient ensuite le "sed contra", c'est à dire en général une opinion, une autorité, citation d'Aristote ou d'un père de l'Eglise qui va dans le sens de la réponse donnée par le corps de l'article. St Thomas développe dans le "corps de la question" sa propre doctrine. Puis il répond aux objections une à une.
- P.19 n.1 : Mémoire : faculté de rétention des images sensorielles ; cogitative et estimative : faculté de jugement sensoriel.
- P.32 n.1 : Pour ce problème voir F. Marty " la perfection de l'homme selon St Thomas d'aquin", ch.7pp.208 ss.
- P. 39 n.1 : "Phrénétiques et léthargiques se retrouvent chez Aristote. Il semble bien que le Moyen Age en ait fait une sorte d'entité nosographique. Mais St Th. ne les définit pas autrement que par cette atteinte de l'imaginative et de la mémoire.
- P.41 n.1 : On trouvera une description très fouillée de ces facultés dans "KOPP : Psychiatrie chez St Th. "
- p.54 n.1 Sens commun, Imagination, estimative et cogitative.

- p.59 n.1 Il faut remarquer que l'image de la perte de la raison est beaucoup plus pour St Th. et son époque l'état confusionnel de la fièvre laissée à la diète et à la déshydratation que notre image des psychoses.
- p.62 n1 Le terme d'"appréhension" a un sens plus général ici que celui de la psychologie moderne.
- p.65 n.1 Ethic. Lib. X, chap 7, 8, 9 : "le bonheur est donc coextensif à la contemplation, et plus on possède la faculté de contempler, plus aussi on est heureux, heureux non pas par accident mais en vertu de la contemplation même, car cette dernière est par elle même d'un grand prix.1179 b 28".
- p.72 n.1 voir 1ère partie chap. 2.
- p.74 n.1 Cād que la tristesse atteint la vie dans son essence même, menace le sujet, alors que les autres passions, tout en affectant celui-ci ne mettent pas sa vie en jeu.
- p.84 n.1 Ce qui est aimé d'amour d'amitié est aimé pour lui-même, ce qui est aimé d'amour de concupiscence n'est pas aimé pour lui-même mais en raison d' autre chose . Cf Ia IIae q. 26 a.4 cps.

ABREVIATIONS.

Somme Théologique : Ia = Prima pars ; Ia IIae = Prima secundae
IIa IIae = secunda secundae ; IIIa= tertia
pars. q. = question ; a. = article; ad 1m,
2m... : réponse à la 1ère 2e... objection.

Références bibliques : Sap : livre de la Sagesse ; Prov; Livre
des Proverbes ; I Co : première épître aux
Corinthiens . Le premier chiffre indique le
chapitre, le deuxième le verset.

OUVRAGES CONSULTÉS.

St Thomas d'Aquin :

Commentarium in X libros ethicae Nicomacheae. Spiazzi, Turin et Rome 1949

In Aristotelis Librum de Anima commentarium Turin, 1925.

Summa contra Gentiles Edition léonine.

Summa théologique. Edition léonine.

Signalons l'édition complète de Parme (1852-73) qui contient la "tabula aurea" qui est un précieux instrument de travail.

Aristote

De Anima, trad. J. Tricot. Vrin, Paris 1969

L'Ethique à Nicomaque., trad J. Tricot, Vrin Paris 1967.

Etudes sur le sujet :

KOPP : la Psychiatrie de St Thomas ZSCHR. GES. NEUR. PSYCH. 1935.

KRAPF E. : Thomas d'Aquin. Monographie index. Neurologia et Psychiatria. 1943.

Ouvrages généraux.

M.D CHENU : Introduction à l'Etude de St Thomas d'Aquin. Paris 1950.

J. de FINANCE : Existence et Liberté. Paris Lyon, 1955.

E. GILSON : Le Thomisme. Paris 1948.

J. MARITAIN : les degrés du savoir. Paris 1932.

F. MARTY : "la perfection de l'homme selon St Thomas d'Aquin. Analecta Gregoriana. Rome 1969.

Autres ouvrages :

ERASME : Eloge de la Folie. Paris 1937.

M. FOUCAULT : Histoire de la Folie Paris
1963.

L'archéologie du savoir. Paris
1969.

G. CANGUILHEM : Le normal et le patholo-
gique Paris 1966.

TABLE DES MATIERES.

INTRODUCTION	p.1
Ière PARTIE : "Amentes et furiosi"	p.11
Ch.1 : l'acte de l'homme "amens"	p.17
ch.2 : Folie et Péché	p.23
Ch.3 : Amentes et privation de l'intelligence.	p.36
Ch.4 : Amentes et rapport à la communauté.	p.42.
IIème PARTIE : Notations cliniques dans le Traité des passions	p.52
Ch.1 : "Melancholia et tristitia"	p.57
ch.2 : La colère et la crainte.	p.78
ch.3 : Amour, haine, concupiscence et délectation.	p.83
IIIe PARTIE : La "Stultitia", essai d'une approche critique de la notion de maladie mentale dans ses références théologiques.	p.89
A. La "Stultitia"	p.91
B. L'union de l'âme et du corps	p.96
CONCLUSION	p.99

